

國立東華大學中國語文學系

博士論文

指導教授：浦忠成 博士

太魯閣族祭儀與祭儀敘事研究

Truku ritual and ritual narrative research



研究生：王人弘 撰

中華民國一〇七年七月

學位考試委員會審定書

Certificate of Approval of Examination Committee

國立東華大學 中國語文學系民間文學博士班

研究生 王人弘 君所提之 論文
National Dong Hwa University

(題目) 太魯閣族祭儀與祭儀敘事研究
Truku ritual and ritual narrative research

經本委員會審查並舉行口試，認為 符合 博士 學位標準。

After evaluation and the oral examination by the committee members, the student complies with the master (PhD) degree

學位考試委員會召集人	<u>廣怡慶</u>	簽章
The Convener of Examination Committee		
委員	<u>廣怡慶</u>	簽章
Committee Member		
委員	<u>黃季平</u>	簽章
Committee Member		
委員	<u>林志淵</u>	簽章
Committee Member		
委員	<u>劉方美</u>	簽章
Committee Member		
委員	<u>浦忠成</u>	簽章
Committee Member		
指導教授	<u>浦忠成</u>	簽章
Advising Professor		
系主任 (所長)	<u>魏慕德</u>	簽章
The Director of Department		

中華民國 107 年 7 月 12 日
ROC Year Month Date

謝辭

本論文得以完成，首先必須得感謝我的指導老師浦忠成教授，在我擬定大致方向以及撰寫論文期間給予許多的指點與啟發，尤其感念老師即便身兼東華大學原住民族學院的院長以及原轉會副召集人的身分，公務繁重之下，仍然一次次細讀我所撰寫的文稿，並且小至逐字逐句；大至學術理論都給予諸多珍貴的建議，使得論文能夠順利完成。接著十分感謝劉秀美教授、鹿憶鹿教授、林志興教授以及黃季平教授，在口試時給予許多精闢的指正以及提供寶貴的意見，讓論文能夠更臻完善。其中劉秀美教授從碩士班就一直給予我學術與做事方法上的指點，使我在進行研究或是為人處事方面都獲得提升。也感謝劉惠萍教授與彭衍綸教授從花蓮教育大學到合併為東華大學，一路給予許多的指導與協助。而因為劉秀美教授、劉惠萍教授以及彭衍綸教授的引薦，認識中國許多從事民俗以及民間文學的學者：江帆教授、葉濤教授、林繼富教授、安德明教授等，與諸位教授相處的時光，都讓我在學術以及思考方面都有所啟發與成長。

在進入田野期間，長期耕耘研究自身族群文化的學者 Kaji Cihung 老師提供我許多珍貴的材料以及思考點，每每與之交談都能夠獲得對太魯閣族群文化更多的想法。同所碩士班的學弟 Tunux Wasi 也是太魯閣族人，透過他的介紹讓我認識許多太魯閣族的長輩，學弟也時常協助我進行田野調查。除此之外，更多虧太魯閣族的知識菁英以及部落耆老們無私地分享以及幫助，還受到 Dondon Houmwm、Mowna Siqay、Mowna Titi、Sandra Jiang 等許多同輩的太魯閣族青壯年的幫助，讓論文更添豐富的色彩。當然還有太魯閣族群的祖靈們的護佑，讓我在完成論文的過程，雖然偶有阻礙但總能跨越過去。

如上所述，雖然這本論文中的字句皆由我日夜累積寫成，但是田調與撰寫過程中，許多問題發想、田野機緣以及去蕪存菁，都不是我一個人埋頭苦幹可以做到的。若沒有諸多師長、學長姊、同窗以及學弟妹的幫助，論文的完成恐怕遙遙無期。

最後要感謝的是一直給予我許多支持以及包容的家人，父母親雖然未能完全了解我所研究的項目，但仍鼓勵我專心於研究上，不要為家裡負擔煩惱。弟弟、妹妹早我一步進入職場，努力撐起家計，更是在我未能隨時於父母身旁侍奉時，細心照料陪伴他們。若不是家人這般的支持，讓我能夠暫時放下身為孩子、手足應盡的責任，無後顧之憂的研究，我很難能夠有這樣的成果。

王人弘 謹誌

2018年7月25日於花蓮

論文摘要

太魯閣族原居於南投縣仁愛鄉，清政府統治臺灣期間陸續東遷至花蓮縣北部一帶山區，其活動範圍含括花蓮縣秀林、萬榮與卓溪鄉等區域。居住於山林期間以農耕狩獵為主要經濟活動，生活一切的言行遵守著 gaya 規範，並且崇信祖靈會依據族人的行為而給予護佑與降下災厄。在過往的生活環境中，太魯閣族人發展出自身的祭儀活動，播種祭、收割祭、獵首祭、祖靈祭、獻祭儀式、醫療儀式等，這些祭儀不僅都與祖靈信仰緊密結合，同時也是呈現出族人生活中所面對的各項問題。除了透過祭儀行為與祖靈交流互動外，族人也將與祖靈之間互動時該有的態度與規範，透過口傳敘事傳承給後代。

日本政府殖民統治臺灣之後，太魯閣族傳統生活、信仰與習俗，面臨嚴酷的挑戰。在太魯閣戰爭之後，日本政府不僅強制禁止太魯閣族的獵首與文面等習俗，還為了有效控制太魯閣族群，將其從深山的部落遷至平地，並打散原本部落的成員，使得太魯閣族的文化傳承受到負面的影響，有些祭儀因此消逝。在西方宗教進入太魯閣族部落後，因其教義的關係逐漸與祖靈疏離，而傳統祭儀與口傳敘事，也受到許多影響，西方宗教的元素滲入到族群的祭儀與口傳敘事中，使得內容產生改變。

1990 年代太魯閣族群順著當時臺灣社會原住民意識高漲的浪潮，也積極推動族群文化復振，透過文獻與耆老口述，逐漸建構出當代族群歲時祭儀活動「Mgay Bari 感恩祭」。這項祭儀不同於過往太魯閣族傳統的形式，因此，在剛舉辦的頭幾年引發族人的爭論，但是在鄉公所連年積極推動並且增加族群傳統文化的展演之後，也逐漸獲得族人的認同，成為當代太魯閣族人展現自我文化樣貌的場合。

關鍵字：太魯閣族、gaya、祭儀、口傳敘事、神話、傳說、祖靈信仰。

Abstract

The Truku people believe that the utux, or ancestral spirit, brings blessings and misfortunes upon them based on their actions, hence their actions and speech follow the Gaya and ancestral custom in all aspects of everyday life. Many of the ceremonial festivities of the Truku are focused on the utux faith, mainly sowing, harvest, headhunting, utux worship, dedication, and healing rituals. The contents and processes of the rituals are closely integrated with the utux, and they also reflect different problems that the Truku people face with regard to their way of life in the mountain forest. Apart from the interaction with the utux through rituals, the Truku people also use oral traditions to pass down the necessary mindset and protocol when interacting with the utux.

Truku people experienced significant change in political and social norms in the modern era, and the rituals and oral traditions evolved accordingly. During the migration east to Hualien, many ritual ceremonies that were previously conducted by priestly families were taken up by familial patriarchs and influential individuals instead. Due to a ban on headhunting and tattooing by the Japanese government, the headhunting ritual is no longer held. The ritual of utux worship also became obsolete as the Japanese government scattered the Truku people to different locales and western missionaries critiqued the utux. Following the migration of the Truku people to the plains, the Japan government introduced rice agriculture. As rice became the primary crop of the Truku people and productivity increased, the rituals of the sowing and harvesting of the millet lost its function, and were no longer held. Healing rituals also became obsolete as the Truku people converted to western religion. Missionaries rejected the utux faith, leading to the gradual distancing of the Truku people from shamans and relevant rituals, though there are still a few shamans who can perform healing rituals. Dedicatory rituals are the relatively more developed tradition. Dedicatory rituals not only maintained the occasion of ritual, which is when the Gaya is offended or before hunting, but also entered into aspects of the Truku people's modern lifestyle, such as acquisition of property, long distance travel, marriage and funeral. As for ritual related oral tradition, following the conversion of the Truku, elements of western religion entered into the repertoire of the Truku oral tradition. The Truku people's stories begin to describe the utux as God, and their ancestral land as heaven and hell.

There is no indication that the Truku rituals and oral traditions mutually reinforced each other through interpretation, as both supported the utux belief in different ways. Due to their detached nature, the two traditions underwent different evolutionary change due to different causes as the Truku people adapted to tribal and social changes. In 1990s, as the Truku elites attempted to revive traditional rituals, similar phenomenon appeared as well. At the time the discussion concerning the interpretation of “traditional” rituals among the Truku elites were focused on the place of the utux in the rituals but did not attempt to reinforce ethnic uniqueness or tradition through the narration of historical events or oral traditions.

Keywords: Truku 、 gaya 、 ritual 、 myth 、 legend



目 錄

第一章 緒 論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與方法.....	2
第三節 前賢研究與文獻.....	8
第二章 族群遷徙與發展.....	17
第一節 族群遷徙與影響.....	20
第二節 他者介入與壓迫.....	36
第三節 流失中追尋自我.....	52
第三章 歲時祭儀及相關傳說.....	57
第一節 農事祭儀與小米傳說.....	59
第二節 祖靈祭與相關傳說.....	80
第三節 當代重構祭儀「感恩祭 Mgay bari」.....	95
小結.....	103
第四章 非定期祭儀及相關傳說.....	107
第一節 獵首祭儀與出草傳說.....	108
第二節 獻祭儀式與洪水神話.....	123
第三節 醫療儀式.....	133
小結.....	145
第五章 祭儀與口傳敘事的變異及發展.....	149
第一節 祭儀與口傳敘事的變異.....	149
第二節 遷居花蓮的改變.....	175
第三節 日本政府的影響.....	179
第四節 西方宗教的影響.....	182
第五節 當代詮釋與發展.....	194
小結.....	200
第六章 祭儀與口傳敘事下人與祖靈關係.....	201
第一節 人與靈的空間關係.....	201
第二節 祝福與懲罰的運行.....	206
第三節 品德與典範的表現.....	211
第四節 文獻與口述間對祖靈觀念的差異.....	217
小結.....	222
第七章 結 論.....	225
參考文獻.....	231
附錄一：太魯閣族耆老訪問整理稿.....	239

表目錄

表 2-1-1	花蓮太魯閣族新舊部落遷移表	29
表 3-1-1	《蕃族調查報告書》南投各群播種祭整理表	61
表 3-1-2	《蕃族調查報告書》花蓮各群播種祭整理表	63
表 3-1-3	《蕃族調查報告書》南投各群收割祭整理表	66
表 3-1-4	《蕃族調查報告書》花蓮各群收割祭整理表	68
表 3-3-1	2015 Mgay Bari 太魯閣族文化系列活動流程表.....	98
表 5-1-1	太魯閣族祭儀流變表	149
表 5-1-2	太魯閣族祭儀相關敘事差異表	162
表 5-3-1	西方宗教與太魯閣族祖靈信仰神靈觀比較表	184



圖目錄

圖 2-1-1	《蕃族調查報告書》霧社群與木瓜群遷徙路徑示意圖.....	22
圖 2-1-2	《臺灣原住民族系統所屬之研究》霧社群與木瓜群遷徙路徑 示意圖.....	22
圖 2-1-3	《蕃族調查報告書》韜佗群與韜賽群遷徙路徑示意圖.....	23
圖 2-1-4	《臺灣原住民族系統所屬之研究》道澤群與陶塞群遷徙路徑 示意圖（一）.....	24
圖 2-1-5	《臺灣原住民族系統所屬之研究》道澤群與陶塞群遷徙路徑 示意圖（二）.....	25
圖 2-1-6	《蕃族調查報告書》卓瑩群和太魯閣群遷徙路徑示意圖....	26
圖 2-1-7	《臺灣原住民族系統所屬之研究》卓瑩群和太魯閣群遷徙路 徑示意圖.....	27
圖 2-2-1	太魯閣族傳統部落空間認知圖.....	41
圖 5-2-1	化解觸犯 gaya 流程圖.....	211



第一章 緒 論

第一節 研究動機與目的

2008 年至 2011 年間於花蓮教育大學民間文學研究所研讀碩士時，因修讀劉秀美老師開設的原住民口傳文學課程，開啟對臺灣原住民各族群進一步的認識與接觸，更刺激出以賽夏族傳說為研究對象的學位論文，撰文期間也有幸前去參與賽夏族兩年一度的 *pasta'ay*，¹三天晚上在向天湖現場感受到賽夏族人對於自身傳統祭典儀式的熱愛與慎重，祭儀過程許多事物，諸如：預防矮靈作祟而綁在器物與身上的芒草、吟唱祭歌時牽手形成的漩渦隊形以及祭儀過程重要事務由朱姓耆老負責操作與指揮等，再再讓人聯想到賽夏族流傳的矮人傳說內容。賽夏族舉行的 *pasta'ay* 過程與族群流傳的矮人傳說，兩者在賽夏族社會中互相支撐與解釋，傳說強化祭儀過程行為與禁忌的合理性，使得賽夏族人在不斷變動的臺灣社會中能夠穩固自身祭儀的傳統，將外界帶來的影響降低，並且願意持續舉行矮靈祭；祭儀的定期舉行則強化傳說在族人心中的記憶，同時讓賽夏族人擁有能夠將自身文化傳承給下一代的時空環境，也積極傳承自身族群的口頭傳統。

賽夏族的 *pasta'ay* 不僅保留許多傳統族群文化，還能在過程中既兼容外來觀光客也維持住族群傳統，這現象在臺灣原住民各族中相對罕見，使得 *pasta'ay* 成為賽夏族在臺灣社會中主要的族群印象，也啟發我對臺灣原住民各族群祭典儀式與相關傳說的好奇，尤其歷經時空與生活環境轉變，各族群如何面對自身傳統文化以及進行調適。

臺灣原住民各族群至今歷經不同外來政權與勢力的影響，荷蘭、西班牙、鄭氏政權、清政府在不同時期各自對臺灣擁有部分地區的統治，在這過程中形成以漢族為主體的社會，而 1895 年之後五十年間日本政府對臺灣進行全面的統治，二戰後國民政府來臺，無論統治者如何更替，外來者往往挾著人數、科技發展以及經濟等優勢，使得臺灣原住民往往受到主流社會的壓迫或邊緣化，各族群為求適應快速變動的社會，即便百般不願也難以阻止傳統文化快速流逝，更衍伸出自我認同問題導致與族群文化疏離，以及接受外來宗教造成傳統信仰與習俗轉變或消亡等等的現象，因此，賽夏族能夠保存較完整的祭儀與傳說實屬可貴。

具獨特祭儀亦存相關傳說的現象並非賽夏族獨有，臺灣原住民各族群中不乏例子，鄒族的 *Mayasvi*（漢譯：戰祭）至今仍穩定舉行，亦有留傳舉行 *Mayasvi* 的由來傳說²、阿美族的海祭（南勢群稱 *miladis*，海岸群

¹ *pas* 為祭祀之意，*ta'ay* 則是賽夏族對於矮人這個族群的稱呼，合起來就是祭祀矮人的意思，漢譯為矮靈祭，以下行文若提到此祭儀皆以 *pasta'ay* 進行敘。

² 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）：《庫巴之火：台灣鄒族部落神話研究》（臺中市，晨星，1997 年），頁 120-121。

稱 misacepo'，馬蘭群稱 mikesi'，秀姑巒群稱 komoris 但因在河川舉行漢譯則稱河祭）以及相關傳說³、達悟族一連數個月的飛魚祭相關祭期與飛魚王傳說⁴。各族的獨特祭儀大多於日治時期即被學者所記錄，祭儀至今仍定期舉行，相關傳說也透過部落耆老口述，經學者以及族內文化工作者調查而有所保存，在族群文化教育建立時，這些文獻紀錄也轉化為教材，以另一種形式繼續流傳於各族群中。即便 2001 年後因正名運動被政府所承認的各族，⁵也有其族群獨特的祭儀與相關傳說，撒奇萊雅族的 palamal（漢譯：火神祭或稱巴拉瑪火神祭）與達固湖灣戰役傳說⁶、卡那卡那富族的 Kannaiara（漢譯：米貢祭）及祭儀由來傳說⁷。2001 年之後正名獨立各族的「傳統」文化發揚與振興，多少與族群中較積極的成員相關，他們試圖透過古籍文獻與耆老口述，重新詮釋與建構自身的文化樣貌，透過定期舉行祭儀與傳說的傳播，建立起族人以及社會大眾的共同想像，這些祭儀與傳說逐漸被眾人接納後就成為了該族群的傳統。

碩士畢業後仍於花蓮繼續學習與研究，因地緣關係接觸與認識許多太魯閣族的朋友與師長，也逐漸走進太魯閣族群的部落與文化中。隨著接觸的耆老越多，對太魯閣族瞭解越深入後，發現太魯閣族群的祭典儀式與傳說之間關係，不同於賽夏族的發展情況，並且也具有其獨特性。因此，決意對太魯閣族的祭典儀式與相關口傳進行調查與研究，試圖釐清太魯閣族群歷經時空環境變化，自身傳統的祭儀內容會如何轉換或是重新詮釋以適應現今社會。

本論文研究目的之一，試圖了解太魯閣族傳統祭儀與相關口傳敘事中所呈現出來的人與祖靈之間的互動關係；目的之二，梳理臺灣社會變遷對太魯閣族群造成的影響，以此探究族群祭儀與相關口傳敘事在流傳過程中產生變化的原因；目的之三，了解現在太魯閣族社會中仍續存的祭儀，並且找出族人願意持續舉行祭儀的原因。

第二節 研究範圍與方法

³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《番族慣習調查報告書》〔第二卷·阿美族、卑南族〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2000 年），頁 42-45。金榮華整理：《台灣花蓮阿美族民間故事》（台北縣，中國口傳文學學會，2001 年），頁 61-66。

⁴ 董森永：《雅美族漁人部落歲時祭儀》（南投，臺灣省文獻委員會，1997 年），頁 1-52。董森永：《董牧師說故事：部落傳說與紀實敘事》（新竹市，國立交通大學，2014 年），頁 10-14。

⁵ 2001 年至今在行政分類上被認定為獨立一族的族群有：邵族（2001 年，原本被歸為鄒族）、噶瑪蘭族（2002 年，原本被歸為阿美族）、太魯閣族（2004 年，原本被歸為泰雅族）、撒奇萊雅族（2007 年，原本被歸為阿美族）、賽德克族（2008 年，原本被歸為泰雅族）、拉阿魯哇族（2014 年，原本被歸為鄒族）以及卡那卡那富族（2014 年，原本被歸為鄒族）。

⁶ 劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》（臺北市，中國口傳文學學會，2012 年），頁 30-33。

⁷ 陳英杰，周如萍著：《卡那卡那富部落史》（臺北市，國史館臺灣文獻館，2016 年），頁 259-279。

壹、研究範圍

本文以太魯閣族為主要調查與研究對象。太魯閣族的部落群主要分布於花蓮縣以及南投縣，花蓮縣的部分散居於秀林鄉、萬榮鄉以及部分吉安與卓溪鄉地區，南投縣的部分則較集中於仁愛鄉。日本統治臺灣期間，較早對臺灣原住民各族群進行分類的專論為伊能嘉矩與粟野傳之丞合著的《臺灣番人事情》，兩人將居住於臺灣山區的原住民分為七族，⁸其中的泰雅族包含太魯閣族與賽德克族，其後烏居龍藏、森丑之助、移川子之藏、馬淵東一等人雖然在族群分類上有所差異，但都將太魯閣族視為泰雅族下的一群，佐山融吉與小島由道則是分為泰雅族與賽德克族，但大體上日治時期行政與學術界，多將泰雅族、太魯閣族以及賽德克族視為同一族群。戰後國民政府來臺，對於臺灣原住民的治理大多沿用日本政府的政策與族群類別，因此，當時太魯閣族與賽德克族仍然被視為泰雅族，直到 2004 年正名成功以後，行政劃分上為獨立的族群，不再被歸為泰雅族中的亞群。但是傳統風俗與習慣方面，太魯閣族仍然與泰雅族及賽德克族兩族群有許多相近的概念與表現。因此，在論述與舉證過程中不免仍會借用部分泰雅族與賽德克族的文化內容進行比較與討論。

本文針對太魯閣族群的祭儀與相關敘事進行材料收集與研究。特納將儀式定義為：「人們在不運用技術程序，而求助於對神祕物質或神祕力量的信仰場合時的規定性正式行為。」⁹，換言之，儀式就是人類帶著某種信仰向神祕存在進行祈求，並且依照一定規範程序進行過程的行為。涂爾幹則認為：「儀式中既有獻祭供奉，使人與神產生樞紐，也有模仿儀軌使人能夠獲得認同，進而獲得心靈上的滿足，也有為了追憶祖先過去，以戲劇表現方式將過去呈現出來，這些都能於儀式中見到。」¹⁰。由此可知儀式過程中不僅有供奉，還可能會具有展演的過程，且展演帶有某種目的。郭于華彙整諸多學者的界定後，提出較廣義的論點：

儀式，通常被界定為象徵性的、表演性的、由文化傳統所規定的一整套行為方式。它可以是神聖的也可以是凡俗的活動，這類活動經常被功能性地解釋為在特定群體或文化中溝通（人與神之間，人與人之間）、過渡（社會類別的、地域的、生命週期的）、強化秩序及

⁸ 七族分別為泰雅、布農、鄒、澤利先、斯排灣、漂馬以及阿美等族群。其中澤利先族為現今的魯凱族，斯排灣為現今排灣族，漂馬族為現今的卑南族。除了上述七類外伊能嘉矩與粟野傳之丞的紀錄中有一群未漢化的平埔族，依其地理位置與習俗內容，應是今日賽夏族。詳見伊能嘉矩、粟野傳之丞撰，傅琪貽(藤井志津枝)譯註：《臺灣蕃人事情》(新北市，原住民委員會，2017年)，頁 54-185。

⁹ [英]維克多·特納(Tuener, V.)著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登佈人儀式散論》(北京，商務印書館，2006)，頁 19。

¹⁰ [法]涂爾幹(Emile Durkheim)著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》(台北縣，桂冠，1992年)，頁 396-435。

整合社會的方式。¹¹

因此，可以將儀式視作某一族群依循某種信仰向神秘力量進行祈求，並且擁有固定內容過程的展演行為，太魯閣族群所進行的小米播種祭、收割祭、馘首祭、祖靈祭以及感恩祭等多具備上述功能，透過儀式過程達到對神靈、自然與他人溝通及建立連結。

民間文學又稱口傳文學，可分為敘事與非敘事兩大類，敘事類包含神話、史詩、傳說、故事、歌謠等。非敘事類包含俗諺、謎語等。本文所研究的範圍即是與祭儀相關的敘事，包含散文敘事類的神話、傳說以及民間故事，韻文敘事類的祭詞以及祭儀中所唱之歌謠。上述對於敘事的分類大多為學者所使用，臺灣原住民族群在過往農獵時期對於祖先透過口頭所流傳下來的敘事，多視為祖先的智慧、經驗與教訓，有的以散文敘述的方式講述，有的以吟唱的方式呈現，有的只能在特定的時空場合以嚴肅的態度聽講，而有的則是能以輕鬆詼諧的方式供眾人娛樂，雖然原住民族群對口傳敘事有所區別，但是並非以學術的角度進行分類。在學術討論範圍內，則有必要將之做更細緻的分類與定義，在名詞使用上以口傳敘事含括神話、傳說、故事、歌謠、祭詞等，具有敘事功能的文類，在此之下以民間故事來泛稱散文敘事類中的神話、傳說、故事，以故事來指稱狹義的民間故事，而神話與傳說則維持原樣。

資料收集方式可分為兩部分：文獻資料與田野調查。文獻的部分又分為日治時期以及 1945 年後的調查研究。

日治時期大多為政府因為統治臺灣需求，對於漢人以及原住民各族進行具策略與計畫的調查，內容包含各族群社會相關人文與民俗資料，諸如族群沿革、種族體貌、宗教、巫術、居住、服飾、毀飾、祭儀及口傳文學等，其中有較具系統的套書如：《番族慣習調查報告書》、《蕃族調查報告書》、《臺灣番族慣習研究》。以及主題性質的專書《台灣蕃族志》¹²、《臺灣高砂族系統所屬の研究》¹³、《高砂族的移動和分佈》¹⁴、《原語による臺灣高砂族傳說集》¹⁵及《生蕃傳說集》¹⁶等書。過往由日本學者因不同目的採錄的成果集，部份已由中央研究院民族所翻譯出版，亦有資料

¹¹ 郭于華主編：《儀式與社會變遷》（北京，社會科學文獻，2000 年 10 月），頁 1。

¹² 森丑之助原著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕（臺北市，中央研究院民族學研究所館藏，未發行）。

¹³ 臺北帝國大學土俗・人種學研究室調查；楊南郡譯註：《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第一冊・本文篇〕（臺北市，南天書局，2010 年）。臺北帝國大學土俗・人種學研究室原著，楊南郡編譯：《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第二冊・資料篇〕（臺北市，南天書局，2011 年）。

¹⁴ 馬淵東一原著，楊南郡譯註：《臺灣原住民族移動與分佈》（新北市，原住民族委員會，2014 年）。

¹⁵ 小川尚義、淺井惠倫主編：《原語による臺灣高砂族傳說集》（臺北市，中央研究院民族學研究所，特藏未發行）。

¹⁶ 佐山融吉、大西吉壽原著，中央研究院民族學研究所編譯：《生蕃傳說集》（臺北市，中央研究院民族學研究所，特藏未發行）。

經民族所內學者翻譯但則尚未集結成冊出版，翻譯稿本存於中研院民族研究所圖書館。

1945年二次大戰結束後，許多日本學者撤離臺灣，臺灣原住民各族的調查採錄出現暫時停頓的狀態。直到1950年代以後，中央研究院民族學研究所及臺灣省文獻委員會的研究者才陸續開始從事臺灣原住民的調查，本研究文獻資料的第二部分便是從1945年代後至今（西元2016年）國內對太魯閣族所做的調查。這段時期的調查研究，較多以單一主題的方式進行，如：廖守臣的〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈〉（上、下）¹⁷針對太魯閣族遷移史進行文獻整理與田野調查，許端容的《台灣花蓮賽德克族民間故事》¹⁸內容記錄部落中所流傳的民間故事，晝日羿·吉宏的《黏繫、滑離與巫醫當代書寫》¹⁹主要調查與研究太魯閣族的巫醫傳承以及醫療儀式過程與內涵。

田野調查的部分，調查時間分別為2015年、2016年以及2018年，其中2015年的部分較多從事初步的接觸，與太魯閣族村落的村長、村幹事及文史工作者交流。2016年為主要進行各村耆老的訪問，2018年則針對文獻以及過去田調不足的部分進行追加的調查訪問。地點集中在花蓮秀林鄉、吉安鄉與萬榮鄉的太魯閣族部落。

貳、研究方法

族群的口傳文學與祭儀皆是由該族群的成員代代傳承，欲進行忠實與深入的觀察研究，必須親身接觸及參與，唯有了解文化脈絡、社會發展、生活習俗等，才能夠對收集來的材料有較全面的了解，減少偏頗或是錯誤的認識。因此本研究首先進行文獻資料的收集，包含日治時期以及戰後關於太魯閣族的相關調查文獻，之後進行分析比較，觀察太魯閣族祭儀與口傳敘事歷經時空的變化是否產生變異，並配合田野調查，以補充不足，並透過實際接觸與觀察的方式，了解兩者在太魯閣群現狀的發展。

一、文獻蒐集整理

本研究進行蒐集整理資料文獻時，需先將太魯閣族族群發展脈絡進行梳理，太魯閣族正名成功之前，長期被歸於泰雅族中的賽德克群，因此須將太魯閣族遷移以及各時期不同學者對於太魯閣族的認識進行釐清，

¹⁷ (1) 廖守臣著：〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉，《中研院民族學研究所集刊》第44期，頁61-206。(2) 廖守臣著：〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（下）〉，《中研院民族學研究所集刊》第45期，頁81-212。

¹⁸ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》（台北縣新店市，中國口傳文學學會，2007年）。

¹⁹ 晝日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》（花蓮市，古典書局，2013年）。

並且將各部落現今族人來自何處進行分類整理。日治時期文獻記錄的選用主要有兩方面，首先是能明顯辨別其調查與敘述的內容為現今太魯閣族群所在地區以及社群的文獻，再者為以賽德克群（含括現今太魯閣族與賽德克族）為調查對象的記錄。日治時期不同學者依各自學術涵養的不同，未必會詳細記錄調查的地點與受訪者所屬社群，而當時太魯閣族群被視為賽德克群涵括在泰雅族內，所以為了避免缺漏早期珍貴的調查文獻，而將蒐集範圍擴大。同時也能夠觀察與比較族群遷徙之後，南投與花蓮兩地之間的異同。戰後文獻記錄同樣也分為兩大部分，2004年以前的文獻，主要選用以東賽德克群為對象或是能明顯辨別為太魯閣族地區及社群的調查與研究文獻。2004年以後出版的文獻，以太魯閣族的調查研究與相關文獻為主要蒐集對象。用2004年作為分界，依循的是行政院核定承認太魯閣族為獨立一族的時間點，在此之前學界普遍用東賽德克群來指稱花蓮地區的太魯閣族，而且戰後調查研究大多會將地區或部落呈現於文章，因此，能夠清楚辨別其資料與研究是否為太魯閣族群的範圍。

二、田野調查

除了文獻整理分析外，仍需進行實際田野調查，調查之目的主要有二：補足文獻之不足、呈現祭儀與口傳敘事於現今社會中發展狀況。並希望藉由與族人互動交流過程，實地探查及參與，俾能更深入瞭解太魯閣族文化的意涵。

本研究田野調查由於受限人力與時間的限制，因此調查方法主要分為兩大方向，首先為民俗抽樣調查的方式，²⁰透過時任秀林鄉公所文化科約聘人員 Tunux Wasi，聯絡秀林、萬榮兩鄉範圍內，太魯閣族人口比例較多的村長、村幹事，找尋現年六十歲以上的太魯閣族耆老，以村落為單位，一個村落找尋五到十位不等的族人進行訪談，若有村落位置鄰近者，例如：吉安鄉慶豐部落與福興部落、秀林鄉的銅門與文蘭部落等，則將兩村落視為一個單位，進行耆老的找尋與約談。主要針對過往聽聞過長輩所講述的故事、幼年記憶中部落舉行傳統祭儀的狀況，以及對於當代歲時祭儀的看法。第二為民俗專訪調查的方式，²¹透過地方文史工作者魯日羿、吉宏、可樂部落的田貴芳等人，介紹對於太魯閣族過往祭儀有見聞的部落耆老以及獵人，甚至是仍有在進行傳統醫療儀式的巫醫，進行較深入的訪談，例如：狩獵前後的祭儀行為、相關禁忌與故事的詢問、傳統醫療儀式的進行過程。藉由抽樣調查以及專訪調查找尋太魯閣族部落中不同的社會群體，透過他們對於族群文化深淺不一的了解與實踐，能夠呈現太魯閣族群的祭儀與口傳敘事在戰後至今真實的發展面貌。

²⁰ 江帆：《民俗學田野作業研究》（山東，山東大學，1995年），頁67-86。

²¹ 江帆：《民俗學田野作業研究》，頁92-100。

田野調查過程的記錄使用攝影機、錄音筆、照相機等科技工具，將現場訪問與講述狀況忠實記錄，田野調查完畢之後，再依循「對故事祇是梳理冗沓的詞句及作填縫式的補述，並不改動任何原有的情節單元」²²的基本概念，整理經採錄取得的太魯閣族祭儀過程以及相關的口傳敘事。將目前仍於太魯閣族中傳承的祭儀行為與口傳敘事蒐集整理，並與過去的文獻資料進行比對，以找出族群在進行文化傳承時，所產生的變化，再配合太魯閣族社會從日治時期至今所受到的各種影響，探究祭儀與口傳敘事變化的可能原因。

三、比較分析研究法

在取得文獻以及田野調查的成果後，從中取出太魯閣族的祭儀與口傳敘事相關紀錄，並進行分類。主要將太魯閣族祭儀與口傳敘事文獻做縱向及橫向的分類，便於之後的分析與論述。

縱向的分類主要針對同類祭儀過程與口傳敘事內容做歷時性的比較，觀察兩者是否隨著時代的推移而產生變異，曾舉行過的祭儀於近代是否更改過程或是消亡不再舉辦，相關口傳敘事是否產生改變。縱向的比較主要以 1945 年為分界點，1945 年以前日治時期對於太魯閣族的調查留下許多珍貴的口頭敘事資料，雖然多數是以泰雅族或是泰雅族賽德克群的分類進行記錄與敘述，但仍可從部分記有部落位置的調查內容進行判斷。1945 年後對於太魯閣族調查的情況隨著族群意識高漲越顯複雜，雖然花蓮地區秀林、萬榮兩鄉以太魯閣族部落為主，但仍有些村落居住不少賽德克族人，²³加上太魯閣族與賽德克族在爭取正名過程中，彼此在認同與操作上偶有衝突，因此，在參考使用將選擇較明確記錄受訪內容為太魯閣族傳統居住領地內的調查文獻為主將日本學者與臺灣學者的田調資料做時間性的縱向比較，或許可見祭儀及口傳敘事在部落中歷時性轉變。

橫向的分類比較則以各部落及社群形成的地緣關係為主。透過日本時期文獻南投與花蓮之間的比較；花蓮地區不同部落群間的比較，試圖探究太魯閣族在遷徙過程中是否對祭儀與口傳敘事產生影響？若發生改變則原因為何？各部落之間對於祭儀與口傳敘事的見解是否有所異同？這些都是於橫向分析中必須進行的探討。

將不同時期文獻以及田野調查成果進行歷時性與區域性比對後，以社會學中集體記憶和創造傳統的學理脈絡，分析太魯閣族祭儀與相關口傳敘事的變異，找出各項祭儀與口傳敘事變異的原因，並且探究祭儀與口傳敘事之間的關係，以及太魯閣族人如何以兩者來與祖靈信仰產生聯繫。

²² 金榮華：〈論民間故事之整理與整理原則〉，《民間故事論集》（臺北，三民書局，1997 年），頁 296。

²³ 萬榮鄉明利村、見晴村、西林村、萬榮村等，村落成員包含太魯閣族與賽德克族。

第三節 前賢研究與文獻

太魯閣族過往被認為是泰雅族之下的亞族，源自於日治時期政府的分類，1899年伊能嘉矩和粟野傳之丞合著的《臺灣蕃人事情》提出臺灣原住民的七個族別，其中的泰雅族即是包括現今的太魯閣族與賽德克族，²⁴在日本統治臺灣期間，除了佐山融吉將太魯閣族與賽德克族另外區分出來，並以命名為紗績族之外，²⁵其他學者大多沿用泰雅族的稱呼以及所涵括的群體。²⁶1945年之後國民政府來台，沿用日本政府對於臺灣原住民各族的分類與定義，太魯閣族與賽德克族在行政上仍被歸屬於泰雅族中，直到2004年太魯閣族以及2008年賽德克族前後爭取正名成功，兩族群才以獨立的一族被社會大眾所認識。雖然在2004年之後太魯閣族才做為正式族名被普羅大眾所認知，但許多族群文化與生活方式早已被記錄下來，其中更包含過往日本政府的調查，雖然當時分類下太魯閣族與賽德克族同歸於泰雅族，但文化上的異同仍被日本學者觀察到並忠實呈現於文獻中。

有關於祭儀與相關敘事的文獻，主要分為日治時期的調查以及1945年後的調查與相關研究。日本統治臺灣後開始對臺灣原住民的文化與生活進行調查，經學者個人或是政府委派，深入各族群部落取得不少科學性的紀錄，雖然部分內容帶有統治者主觀意識或是語言轉換上的謬誤，但是仍具有時代意義。尤其當部落耆老逐漸凋零，他們所擁有的族群早期的生活記憶也隨之逝去時，更顯得這些日治時期文獻的珍貴。1945年之後雖因社會動盪，暫緩對臺灣原住民的調查，隨著中央研究院民族所開啟田調與相關研究，關於太魯閣族的資料逐漸豐富，隨著本土意識抬頭，族群自覺也陸續萌芽，更有許多太魯閣族的知識分子，諸如：廖守臣、楊盛涂在族群歷史、傳統社會架構與規範、族群傳說等方面進行許多調查；田信德在族群語言調查與保存付出許多貢獻；哈尤·尤道對於太魯閣族傳統音樂的調查研究成果影響現今太魯閣族中小學的族群音樂教育；晝日羿·吉宏對太魯閣族傳統與當代的祭儀有詳細的調查以及研究，這些族群中的知識份子積極地對族群歷史文化進行調查，其研究成果也影響後世許多。相較於日治時期調查文獻，近年的各項調查多視太魯閣族為獨立一族的視野進行，其所呈現的面貌可能會與日本學者調查

²⁴ 伊能嘉矩、粟野傳之丞撰，傅琪貽(藤井志津枝)譯註：《臺灣蕃人事情》，頁57-64。

²⁵ 佐山融吉所稱的紗績族包括太魯閣族與賽德克族，並認為兩群體與泰雅族之間有所差異。臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕(臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年7月)，頁xxxiii。

²⁶ 鳥居龍藏、森丑之助、移川子之藏、鹿野忠雄、古野清人等學者，在進行臺灣原住民研究及論述分類時，都將太魯閣族與賽德克族視為泰雅族中的群體。(1)馬淵東一：〈臺灣原住民族的分類—學史的回顧〉《民族學研究》，第18卷(1-2)，頁1-11。(2)古野清人原著，葉婉奇翻譯：《臺灣原住民的祭儀生活》(臺北市，原住民文化，2000年)，頁16。

的文獻有所不同。透過以下文獻的閱讀與整理，能夠在研究方面能有更多觀點與發現。

壹、專書

日本政府統治臺灣時期為了統治需求，積極對臺灣各族群進行詳細的調查，並成立「臨時臺灣舊慣習調查會」，此機構直接隸屬於總督府，鼓勵許多日本學者以人類學的觀點記錄當時臺灣各地方與族群的風俗文化，除了漢人習俗調查之外，亦有豐富的臺灣原住民調查。1909年增設「蕃族科」後更為積極針對臺灣原住民進行詳細調查。但因其調查成果多為各族群的通論，因此，僅列舉與太魯閣族相關的調查文獻進行說明。

1917年佐山融吉出版的《蕃族調查報告書》第四冊²⁷以紗績族統稱賽德克族與太魯閣族，並分成前後兩篇進行敘述，屬於通論性民族志，內容包含部落沿革、社會制度、民俗信仰、歲時祭儀、生活器物、民間文學等。同一年森丑之助出版的《台灣蕃族志》，²⁸則是將泰雅族、太魯閣族與賽德克族視為一體進行論述，其調查範圍北至烏來南至花蓮木瓜群，並對社群有詳細區分，其內容亦屬於民族志形式，但是對於信仰、祭儀與民間文學等非物質的民俗事項有詳細描述。

1923年佐山融吉與大西吉壽編撰的《生番傳說集》，²⁹因編撰者之一為佐山融吉，因此，此書當中依然沿用《蕃族調查報告書》的分類法，分為泰雅族以及 sazek 族（仍然是指太魯閣族與賽德克族，但改以拼音呈現）。此書以民間故事為主，收錄對象包含臺灣原住民各族群，最後還有呈現部分臺灣平埔族以及南洋諸島的原住民的民間文學，大多的紀錄後面會附上講述者與所屬部落，因此，能夠較精準地確認流傳於何地。但本書之內容大多沿自《蕃族調查報告書》，因此，當兩書皆有記錄到相同故事時，以現行已經經過正式翻譯出版的《蕃族調查報告書》為主要引用對象。

1935年臺北帝國大學「土俗人種學研究室」的移川子之藏、宮本延人和馬淵東一等人出版《臺灣高砂族系統所屬の研究》，³⁰內容針對臺灣原住民各族群部落位置以及族群遷徙過程進行詳細的敘述，並且以部分的

²⁷ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年7月）。

²⁸ 森丑之助原著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕（臺北市，中央研究院民族學研究所館藏，未發行）。

²⁹ 佐山融吉、大西吉壽原著，中央研究院民族學研究所編譯：《生番傳說集》（臺北市，中央研究院民族學研究所，特藏未發行）。

³⁰ 臺北帝國大學土俗·人種學研究室調查；楊南郡譯註：《臺灣原住民族系統所屬の研究》〔第一冊·本文篇〕（臺北市，原民會，南天出版社，2010年）。臺北帝國大學土俗·人種學研究室原著，楊南郡編譯：《臺灣原住民族系統所屬の研究》〔第二冊·資料篇〕（臺北市，南天書局，2011年）。

族群始祖神話或是遷徙傳說來做為輔助。此書中將太魯閣族與賽德克族歸為泰雅族下的亞群，但因為其敘述的方式以部落為單位，因此，也能明確找出屬於現今太魯閣族的區域範圍與相關紀錄。

運用日治時期的文獻及相關翻譯出版品時需要注意幾點，首先是日治時期文獻對臺灣原住民稱呼尚有若干問題，日治時期無論是官方還是民間對臺灣原住民各族群皆以番（或者蕃）稱之，若指涉族人時則用「番人」，此稱呼為沿用清政府統治臺灣時的用詞。無論於當時或是現代社會中，此稱呼皆屬於歧視用語，本應避免使用，但為避免更換字詞導致文句變異以及凸顯當時代殖民者看待原住民的角度，在引用日籍文獻時盡量不更動原文的敘述。此外各族族名以及部落名在日本文獻資料中所使用的稱呼大多與現今有所差異，如：泰雅族曾以'tayal、大么族或泰耶族等來稱呼，太魯閣族則多以部落或社群稱之，如：Taloko、內太魯閣、外太魯閣、木瓜或 Tausai 等等，從中可知日本文獻中大多取其音近，但是命名並未有統一規則，為了保存及辨識不同日本學者之認定，引用相關資料時不更動敘述，在論述行文上皆使用現行族名。

除了用字與翻譯相關問題，日治時期文獻亦存在記錄中的族群與現今認知的各族有所出入，主要為日治時期不同學者對於族群認定的不同所導致的，另一個原因則是 2001 年之後陸續正名成功的族群，從原本被歸屬的族群獨立出來，泰雅族、太魯閣族與賽德克族三族之間正是如此的關係，在《番族慣習調查報告書》第一卷³¹雖是以泰雅族為主要調查記錄的集結，但其中並未包含被日本學者歸類在泰雅族支派的賽德克群。森丑之助的《台灣蕃族志》中則是將太魯閣族與賽德克族納入泰雅族的體系中。在《蕃族調查報告書》八冊中，第四冊將賽德克族包含太魯閣族獨立紀錄成單冊，泰雅族則分別以第五冊與第七冊進行整理。之後移川子之藏與宮本延人編撰的《臺灣高砂族系統所屬之研究》則是以泰雅族來含括三族。雖然當時調查研究多少有注意到三族在語言或文化上有些許差異，但是日本政府對臺灣原住民族群進行分類是因統治需求，而非追求族群平等共存，因此，多將三族視為一個整體進行調查與研究。在使用上述材料時，為求精確，若調查內容可以依部落辨別族群所屬，則會將其視為現行族群進行論述，反之則一律將其視為對泰雅族的敘述。

戰後對太魯閣族進行詳細調查的研究者首推廖守臣，他受到李亦園的影響，在教職空閒之餘，親自走訪泰雅族各個部落進行調查，採錄到許多珍貴的族群資料，1998 年出版的《泰雅族的社會組織》，³²是他在多年的採錄調查之後，針對族群傳統的權力關係、人際關係、制度規則、

³¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《番族慣習調查報告書》〔第一卷・泰雅族〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，1996 年）。

³² 廖守臣，《泰雅族的社會組織》（花蓮，私立慈濟醫學暨人文社會學院，1998 年）。

儀式禮俗等項目進行全面的論述。

近年來針對太魯閣族口傳文學進行較全面的調查應屬許端容整理出版的《台灣花蓮賽德克族民間故事》，³³雖然書名題為花蓮地區的賽德克族民間故事，但是採訪對象包含許多花蓮秀林鄉、萬榮鄉以及卓溪鄉等地的太魯閣族人，因此，應視為太魯閣族當代的調查紀錄。每則民間故事皆有講述人背景資料，以及情節單元的分析，採錄時間為第一階段 1999 年至 2000 年，第二階段 2002 年 8、9 月份以及 2003 年 2、3 月份，共採訪 87 人 371 則故事，無論是採訪人數或所得故事量皆為豐富的成果。

晷日羿·吉宏作為太魯閣族知識分子兼原鄉國小教師，對於族群文化的觀察與詮釋自然會具有外族研究者所難以達到的深度。2011 年出版的《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》³⁴為其碩士學位論文出版專書，書中整理部分日治時期有關神話傳說以及祭典儀式的文獻，配合親身田調，對太魯閣族祭儀中的音樂與現代改編的樂舞展演進行比較分析。晷日羿·吉宏整理多年來對於太魯閣族群巫醫的追蹤調查與訪問之後，於 2013 年出版《黏繫、滑離與巫醫當代書寫》³⁵，此書針對太魯閣族巫醫以及傳統醫療儀式進行調查與研究，書中詳細呈現五名巫醫的傳承史、生命史以及對傳統醫療儀式的態度，並且以巫醫儀式中，搓揉竹管向祖靈交流動作的黏繫與滑離，討論醫療儀式中人與祖靈的關係，同時書中還兼論太魯閣族傳統草藥的類別與使用過程。2014 年出版的《即興、超越與祖靈形象：太魯閣族村落祭儀復振及其當代展演》，³⁶這本書主要討論 1990 年代太魯閣族受到臺灣原住民族群意識高漲的影響，開始進行一系列族群文化的追尋與重構。晷日羿·吉宏以親自參與和觀察的經驗，完整敘述出當代祭儀活動的建構與展演過程，並且論述當代太魯閣族人如何將新舊信仰的元素融合進族群祭儀活動當中。晷日羿·吉宏三本書中分別對於太魯閣族傳統與當代重新詮釋的祭儀進行詳細的紀錄與分析，相當值得參考。

太魯閣族正名運動自 1990 年代開始有系統的發展，到 2004 年成為政府所認定的獨立一族，至今對於太魯閣族族群認同陸續有研究者關注，族群在進行祭儀或是講述民間故事時，往往會將對自我的想像參雜於其中。太魯閣族過往在族群分類上多數是被他者所定義，被統治者歸類於泰雅族或是泰雅族中的賽德克群中，造成太魯閣族族群正名運動的過程中，勢必會因為我群與他群的認同意識而影響到祭儀的展演與民間故事的講述。因此，對於太魯閣族的族群意識的認同與變遷，也是需要注意的部分。

³³ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》。

³⁴ 晷日羿·吉宏：《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》（臺北市，山海文化雜誌，2011 年）。

³⁵ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫－太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》。

³⁶ 晷日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象－太魯閣族村落祭儀復振及其當代展演》（花蓮市，古典書局，2014 年）。

《空間與認同－太魯閣人認同建構的歷程》³⁷為沈俊祥的碩士學位論文出版品，他以太魯閣族人的身分回顧太魯閣族正名的過程。文中直接批判正名運動過程中，族群社會菁英試圖透過文化重構與詮釋來達成的族群想像，並直言太魯閣族的傳統文化及習慣的形成，與族群所處的空間及與他族互動息息相關，因此，他認為當代太魯閣族的自我認同，應該由空間場域所形成的生活記憶所形塑，而非刻意強調文化與他者不同。沈俊祥以空間來論述太魯閣族在人際親疏、祭典儀式、獵場征伐等概念上的建立，最後連結到太魯閣族人集體記憶與文化，不僅觀點獨到，同時也提供對於祭儀與口傳敘事新的思考點。

《認同的路徑：撒奇萊雅族與太魯閣族的比較研究》³⁸透過文獻與調查將撒奇萊雅族與太魯閣族正名過程進行梳理，並以探討族群認同與建構的各項問題，包含：宗教影響、政治權力、經濟活動改變等。書中大量引用國內外學者對於族群認同的論述，配合作者實際深入訪問兩族族人，發現撒奇萊雅族與太魯閣族在族群正名過程及成功後，兩族所運用的方式與成果有相當大的不同，最後也對兩族群的發展進行省思。

貳、期刊與專書論文

廖守臣在整理日本學者的調查文獻以及親自走訪花蓮太魯閣族各部落後，整理撰寫出〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈〉(上、下)³⁹，刊於中央研究院民族學研究所期刊中，此篇調查研究不僅整理日本學者對於太魯閣族遷移過程的紀錄，更以親身田調的內容進行修補，完整呈現出太魯閣族群從南投陸續遷移到花蓮的過程，是當代研究太魯閣族群不可忽視的一篇鉅作。

何廷瑞的〈泰雅族獵頭風俗之研究〉⁴⁰是國民政府來臺初期的學術調查研究，其論述中的泰雅族包含現今認定的泰雅族、太魯閣族以及賽德克族，但是何廷瑞並未將三族混為一談，仍清楚地將泰雅族內部分為泰雅群以及賽德克群。並且詳細論述各群獵首的原因以及過程，並且在最後將泰雅族群的獵首文化與臺灣其他原住民族群以及世界其他族群進行簡單的比較。其中也有部分何廷瑞親自走訪部落進行調查訪問的內容，作為銜接日治時期以及國民政府統治時期部落的狀況，這篇論文具有重要的時代意義。

³⁷ 沈俊祥：《空間與認同－太魯閣人認同建構的歷程》（花蓮縣壽豐鄉，東華大學原住民族學院，2008年）。

³⁸ 靳菱菱著：《認同的路徑－撒奇萊雅族與太魯閣族的比較研究》（高雄市，麗文文化，2013年）。

³⁹ （1）廖守臣著：〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉，《中研院民族學研究所集刊》第44期，頁61-206。（2）廖守臣著：〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（下）〉，《中研院民族學研究所集刊》第45期，頁81-212。

⁴⁰ 何廷瑞：〈泰雅族獵頭風俗之研究〉，《台灣大學文史哲學報》第7期，頁151-208。

李亦園的〈祖靈的庇蔭—南澳泰雅人超自然信仰研究〉⁴¹雖然以南澳的泰雅人為研究範圍與題名，但從廖守臣的調查研究可知，部分的太魯閣族人曾經遷至南澳一帶與泰雅族的部落混居，加上此篇文章屬於國民政府時期較早對於祖靈信仰深入調查與研究的成果，其中的田野調查著實珍貴。

余光弘曾針對東賽德克群進行調查並撰寫〈泰雅族東賽德克群的部落組織〉一文，⁴²文中所敘述的東賽德克群大多為現今太魯閣族，同時也包含部分的賽德克族。余光弘不僅在文中敘述「賽德克亞群」中東賽德克群的社會組織以及 gaya 習慣，更與泰雅族進行比較提出兩者之間的差異。此篇文章是戰後較早提出族群間差異的研究，雖然研究範圍主要在社會組織以及 gaya 方面，但是仍是相當重要的參考資料。

黃長興的〈東賽德克群的狩獵文化〉⁴³主要針對東賽德克群的狩獵文化進行調查與整理，雖然以東賽德克群為題名，但是其調查與敘述的對象，基本上就是現今的太魯閣族群，文中不僅詳述狩獵過程中使用的獵具；狩獵團體的組成及獵法；狩獵的主要動物；不同部落社群的獵場範圍以及維護，同時也有敘述太魯閣族群狩獵前向祖靈祈求狩獵平安與豐收的獻祭儀式，在日治時期文獻以及其他研究資料中鮮少提及獻祭儀式的情況之下，這篇研究相當具有價值。

潘繼道的〈淺談一九一四年「太魯閣之役」前的太魯閣族群發展〉⁴⁴雖然主要是族群的歷史發展，但是對於太魯閣族東遷花蓮、清政府治台時期以及日治時期前期這些時間帶，太魯閣族與其他族群的交流及發展有清楚的論述。而這篇文章是在太魯閣族正名之前就已經公開發表，顯示潘繼道從史地的角度，認為太魯閣族在經歷長時間族群遷徙與發展的情況下，已經不同於原本南投的群體。

邱凱莉的〈基督宗教與解殖民：原住民族解放神學觀點〉⁴⁵主要分析不同時期歐洲國家向外擴張殖民過程中，西方宗教態度的轉變，歸納出西方宗教的傳教者在傳教過程中不自覺地帶著救贖者的心態，視原住民為野蠻、無知、無道德感的存在，需要經過基督文明的洗禮，這樣的行為形同文化上的殖民。以此批判過去西方宗教的傳教者在臺灣原住民族部落進行傳教時，也有類似的現象。邱凱莉文章雖然綜論臺灣原住民族群在接觸西方宗教時的普遍狀況，但是確實也在太魯閣族群的社會中發生，藉由其論述能夠清楚明白當西方宗教初傳入時，對太魯閣族群的傳統信仰、祭儀與口傳敘事帶來那些可能的影響。

⁴¹ 李亦園：〈祖靈的庇蔭—南澳泰雅人超自然信仰研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 14 期，頁 1-46。

⁴² 余光弘：〈泰雅族東賽德克群的部落組織〉《中研院民族學研究所集刊》第 50 期，頁 91-110。

⁴³ 黃長興：〈東賽德克群的狩獵文化〉《民族學研究所資料彙編》第 15 期（臺北市，中央研究院民族學研究所，2000 年）頁 1-104。

⁴⁴ 潘繼道：〈淺談一九一四年「太魯閣之役」前的太魯閣族群發展〉《太魯閣事件—〇四年紀念論文集》（花蓮市，花蓮縣青少年公益組織，2000 年），頁 43-64。

⁴⁵ 邱凱莉：〈基督宗教與解殖民：原住民族解放神學觀點〉《轉型正義、基督宗教、解殖民》（花蓮縣：台灣原住民族研究學會，2018 年），頁 229-238。

參、學位論文

以太魯閣族為主題的學位論文，大多主題為教育環境、織布技術、社區營造等內容，以民間文學作為研究方向的論文不多，劉育玲的《臺灣賽德克族口傳故事研究》⁴⁶以及朱豪傑的《Edaan Seejiq Truku:太魯閣族 utux 與 gaya 故事之研究》，⁴⁷是少數以太魯閣族群的民間文學為主題的學位論文。

《臺灣賽德克族口傳故事研究》成書於 2001 年，當時太魯閣族與賽德克族尚未正名成功，但劉育玲依其實際接觸部落調查的經驗以及學術判斷，在當時以賽德克族而非泰雅族或賽德克群來做為書名，已是相當難得。雖然題名為賽德克族，但其田野調查的範圍大多為花蓮地區的太魯閣族人，不僅補足當時太魯閣族民間故事文獻的不足，還進一步分析太魯閣族民間故事中的內容、文學表現以及功能價值，探究太魯閣族民間故事的特點。

《Edaan Seejiq Truku:太魯閣族 utux 與 gaya 故事之研究》透過整理文獻以及訪談二十四位太魯閣族族人，發現 utux 與 gaya 信仰隱含太魯閣族人對於「人生儀禮」與「生態哲學」的觀念，更探討現代太魯閣族人在受到西方宗教的影響下 utux 與 gaya 信仰產生何種轉變。藉由《Edaan Seejiq Truku: 太魯閣族 utux 與 gaya 故事之研究》對於近代太魯閣族祭儀與傳說的轉變能夠有更具體的方向。

《台灣原住民太魯閣族族群意識變遷之研究》⁴⁸透過梳理太魯閣族從日治時期被日本政府歸類至 2004 年正名之後的發展過程，將之分為四個時期：族群遷徙與擴張（東遷至 1895 年：萌芽期）、族群意識形塑與建構（1896 年至 1995 年：發展期）、族群意識凝聚與發揚（1996 年至 2003 年：成熟期）、完成正名與原民自治（2004 年以後：再發展期），透過分析四個時期探討太魯閣族如何從外顯特徵與泰雅族相似度極高的客觀條件，導致被歸類於其中，到以自我主觀認同獨立成族，這過程自我認同與意識的轉換，並於論文末延伸到賽德克族的正名以及對未來原住民政策發展方向的關心。

透過不同時期的文獻以及調查記錄的整理與比較，瞭解祭儀與口傳敘事歷時性的變化，從太魯閣族相關研究梳理社會變化對太魯閣族的影響，推估變異的可能原因，最後族群認同相關研究輔以親身田野調查，

⁴⁶ 劉育玲：《台灣賽德克族口傳故事研究》（花蓮，國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2001 年）。

⁴⁷ 朱豪傑：《Edaan Seejiq Truku—太魯閣族 utux 與 gaya 故事之研究》（花蓮，國立東華大學觀光暨休閒遊憩學系碩士論文，2014 年）。

⁴⁸ 宋卓立：《台灣原住民太魯閣族族群意識變遷之研究》（臺北市，國立師範大學政治學研究所碩士論文，2007 年）。

思考太魯閣族在正名運動前後，如何對自身族群祭儀與口傳敘事進行詮釋以及發展。





第二章 族群遷徙與發展

太魯閣族 2004 年正名成功，成為臺灣官方認定的第十二群原住民族，不再被歸類為泰雅族中的亞群。雖然太魯閣族和泰雅族在文面習慣、gaya（泰雅族稱 gaga）規範、神話、傳說、故事、狩獵文化與禁忌等，諸多傳統文化有相似之處，但力爭族群正名的族人與支持學者，提出語言差異、移居時間已數百年、空間認知與周邊族群關係的改變、部分文化已改變等客觀因素，並以民族自我認同為論述主軸，最終獲得臺灣政府承認成為獨立民族。在此之前，太魯閣族因為許多外顯特徵和文化上與泰雅族有一定程度的相似，造成無論是日本政府或是之後的國民政府，多以外來者的角度認定太魯閣族為泰雅族中的一個大部族，而非獨立民族，但部分學者的觀點則認為還有待商榷。

小島由道編撰《蕃族慣習調查報告書》第一卷中未將賽德克群的各部族納入其中，其論點為：

過去被認為是'tayal 族支族的霧社、troku、tawca'、tawsai、太魯閣、木瓜等番雖尚未調查，但這些蕃族自己不稱'tayal 而稱 Saji q，且聽說其語言、風俗及相關祖先的傳說也與純粹的'tayal 族不同，所以本報告為方便起見，以 saji q 族之名稱呼，以示區別。因而，本報告所稱'tayal 族僅限純粹的'tayal 族，並不包含被視為其支派的 saji q。¹

1915 年成書的《蕃族慣習調查報告書》第一卷未將賽德克群納入，確實有現實與學術上的考量，其一為日本政府統治臺灣初期，雖然順利控制大多數的平原地區，但對於部分山區仍未能有效的施政，因此，學術單位也難以進行實地調查；次者，當時人類學科普遍初步判斷地區群體是否為同一民族，多以其自稱詞來做基準，泰雅族、太魯閣族和賽德克族在自稱上就已經有明顯不同。

未將太魯閣族視泰雅族之下亞群的日本學者，除了小島由道等人之外，亦有其他人持同樣看法，佐山融吉於《蕃族調查報告書》序言中陳述：

長久以來，賽德克族 (Seediq/Sediq/Sejiq) 與太魯閣族 (Truku) 被視為泰雅族 (Atayal) 的支族。但，考其族名之由來，譯音泰雅乃指「人」，賽德克亦指「人」。況且蕃族的風俗習慣大多相同，若以民俗區分部族實在困難。加上，體質相關調查未臻完善，更難以

¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族慣習調查報告書》〔第一卷·泰雅族〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，1996 年），頁 5。

此為區分基準。因此，筆者認為暫不考慮其民俗與體質，而以其稱「人」之用語，來作為部族分類基準，方為權宜之計。筆者尚未調查泰雅族的每個部落，不敢斷言此二族應該分為兩個完全不同的族或同一族，但為了調查報告書編纂之便而設定「賽德克族」之標題。²

對於當時日本政府為統治需求所做的族群分類，佐山融吉身為實際接觸過泰雅族、賽德克族與太魯閣族的人類學家，面對當時調查尚未充足但受制於現實仍須交出成果報告的狀況，選擇將此議題延後，不進行明確的論述。顯示當時太魯閣族與泰雅族之間仍有差異，使得佐山融吉對於判斷族群分類上，不得不做出懸而未結的決定。

其後移川子之藏 1935 年完成的《臺灣原住民族系統所屬之研究》，雖然提及泰雅族、賽德克族與太魯閣族語言上自稱的不同，但卻視為同一族群：

以上敘述了泰雅族分布區域的西北部和東南部所發生的地域性差異（例如族稱）。雖然族稱不同，例如東南部的泰雅族自稱 Sədeq 或是 Səjeq，兩地域的族人，在語言和習俗方面是一致的，所以把兩者歸類於一個大的框架「泰雅族」內，不予以分割比較妥當。³

雖然移川子之藏以泰雅族這個大框架將三個族群視為同一族，但仍認為有其地區性差異，並注意到三個群體的祖先發祥地傳說有明顯差異，主要分成賓斯布干(Pinsəbukan, Pinsəbəkan)發祥系統、大霸尖山(Papak-waqa)發祥系統以及白石山(Bunohon)發祥系統，⁴依照不同的系統在文化上也有些許差異，服飾的顏色以及紋面的樣式，不同系統之間有若干差異，⁵這些族群間差異的敘述詳實地被記錄下來，也成為日後太魯閣族進行族群認同與正名的基礎。

二戰結束後，國民政府對於臺灣原住民各族群的判斷標準，初期沿用日本政府的分類，因此，太魯閣族繼續被認定為泰雅族其中一個亞群，但陸續有學者關注到所謂的「泰雅族」擁有若干地區性的差異，衛惠林依照語言的差異將泰雅族分成兩個亞群，泰雅亞群和賽德克亞群⁶，李亦

² 原書以「紗績族」來稱呼賽德克族與太魯閣族，但中央研究院民族學研究所進行編譯時，因尊重兩族族人以及配合現行稱呼，故將行文以及書名改變成賽德克族以及太魯閣族。臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年7月），頁XXXiii。

³ 臺北帝國大學土俗·人種學研究室原著，楊南郡編譯，《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第一冊·本文篇〕（臺北市，南天書局，2011年1月），頁24。

⁴ 臺北帝國大學土俗·人種學研究室原著，楊南郡編譯，《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第一冊·本文篇〕，頁24-25。

⁵ 臺北帝國大學土俗·人種學研究室原著，楊南郡編譯，《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第一冊·本文篇〕，頁26。

⁶ 衛惠林等原著，張炳楠監修：《臺灣省通志》〔卷八，同胄志第一冊·族群分類分佈篇〕（台

園也延續淺井惠倫、鹿野忠雄以及衛惠林的族群分類標準，認為泰雅族包含泰雅亞族與賽德克亞族，而賽德克亞族以中央山脈為分界再細分為東 sedeq 群與西 sedeq 群。⁷之後的學者多依循這樣的分類，將居住於南投縣境內稱為西賽德克群，南投縣以東分布於花蓮北端與宜蘭南端山區的則為東賽德克群，以此進行調查與比較研究。「泰雅族東賽德克群」一詞也曾是專指居住於花蓮縣境內現今被政府認定的太魯閣族群，除了此稱呼外亦有大魯閣、托魯閣、Toroko 等稱呼，直到正名之後才以太魯閣族作為正式族名。

從上述可知無論是日本學者或是臺灣學者皆已注意到泰雅族與太魯閣族在部分語言、習慣以及自我認同上有所差異，但受制於專業判斷的不同、統治策略考量、研究者多以他者的觀察角度去詮釋族群等等因素，造成過往政府對太魯閣族是否為泰雅族的一群，始終未有定論，在政策上也為了統治需要，往往將之納入為泰雅族的系統當中。直到 1990 年代左右臺灣原住民意識逐漸抬頭，連帶也激起族群自我認同的浪潮，截至 2016 年爭取正名成功的族群有七族，⁸仍有部分族群持續努力。對太魯閣族族人來說，自己與泰雅族的不同，自己並非為他族亞群的認知，也在近代的口傳故事當中可以看到其影響：

太魯閣族是從道魯灣那邊的一顆大石頭出來的，傳說當時太陽晒裂了這顆大石頭，出來了三個兄弟，老大往埔里跑，後來他們的子孫，往苗栗，一路北上到台北；老二往梨山那邊跑，後代有的往新竹、南澳或東澳，他們全都是泰雅族；而老三就是我們太魯閣族的祖先。

我的父母親說，他們分開的原因，主要是因為獵區的關係，當時人口愈來愈多，獵物不夠吃，兄弟之間為了和睦、不打架，就分開各自尋找新的獵場。

現在那顆大石頭還在南投縣仁愛鄉靜觀村道魯灣的地方，道魯灣是我們太魯閣族的說法，泰雅族他們則是說 bom bom。⁹

故事中所指的道魯灣應是太魯閣族口傳中族群起源地 Truku-Tluwan，類似的族群起源故事也見於戰前日本人的調查紀錄中，但對於遷移至其他地方或是平地的人群並非泰雅族，而是稱呼為平地人（即意漢族），日治時期文獻資料與近代調查之間的差異，或許反映出太魯閣族從南投山區遷

中縣，臺灣省文獻委員會，1972 年），頁 8。

⁷ 李亦園：《南澳的泰雅人：民族學田野調查與研究》〔上冊〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，1963 年），頁 5-7。

⁸ 正名成功的順序分別為 2001 年的邵族；2002 年的噶瑪蘭族；2004 年的太魯閣族；2007 年的撒奇萊雅族；2008 年的賽德克族；2014 年的拉阿魯哇族與卡那卡那富族。

⁹ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》（臺北縣，口傳文學會，2007 年 3 月），頁 47-48。

徙至花蓮北部山區之後，因遷移後地理的隔閡、時間的遞嬗，造成對族群的概念逐漸轉化與重塑。

太魯閣族諸多文化和習慣的發展，相當程度上受到遷移背景與異族統治者的影響，因此，若要深究太魯閣族祭典儀式以及相關口傳敘事的傳承流變，對於族群的遷徙過程以及異族統治者對族群所造成的影響，要有清楚的梳理，方能從中找出現今太魯閣族文化面貌的可能原因。

第一節 族群遷徙與影響

早期的調查紀錄多記載太魯閣族群遷徙到花蓮的時間約在清朝統治臺灣時期，分群逐次地從南投縣山區向東越過奇萊山進入到花蓮縣：

陶塞群的一部分口碑傳說，提到陶塞群的東遷行動，比托洛閣群更早。從口述者的口吻可以猜測：先後只差數年而已。依照這兩群的口述者(都是五、六十歲的老人)所誦出的系譜，他們的祖先東遷的年代，是包括口述者世代的五、六世代之前，幾乎都沒有超過五、六個世代的年月。至少我們可以斷言：真正的移動年代，是距今150年前，最早也不過是200年前罷。霧社群內，部分的人東遷到木瓜溪沿岸，也差不多是這個年代發生。¹⁰

楊南郡對馬淵東一此段調查紀錄進行推敲，判斷太魯閣族大規模遷移至花蓮的時間可能落在十八世紀中葉至末葉這個時間段，為清政府統治臺灣的時期。

除了日本學者的調查之外，當代學者也對太魯閣族群的移動進行文獻的整理與調查，其中以廖守臣的研究最為詳盡。廖守臣在〈泰雅族東賽德克羣的部落遷徙與分佈〉中不僅彙整移川子之藏、馬淵東一等人的調查成果，並親身田野調查進行檢驗：

目前年老的泰雅人一致認為其祖先流傳的發祥地為臺灣西部之南投縣境東北一帶山區。約在今九、十代前他們由南投向東遷移，越過中央山脈，來到花蓮縣秀林鄉的立霧、木瓜兩溪的上游，其後因人口增加，耕地不夠用，乃沿溪逐次東移。到清朝後期時，秀林鄉境大部分山區的河谷、臺地、緩坡地皆成為東賽德克羣人的居住地域，甚至有一部分北移至南澳鄉境內的和平溪北溪，有一部分移至萬榮鄉的馬太鞍溪一帶山腹。¹¹

¹⁰ 馬淵東一原著；楊南郡譯註：《臺灣原住民族移動與分布》(臺北市，南天書局，2014年8月)，頁107。

¹¹ 廖守臣：〈泰雅族東賽德克羣的部落遷徙與分佈(上)〉《民族學研究所集刊》第44期，頁68。

廖守臣從耆老口中所探察到的遷移時間雖然並未能有較確切的結果，但上推之後與馬淵東一的調查相差不多，也約落在清政府統治臺灣的階段。以此進行推估，日治時期學者們在花蓮地區進行調查時，太魯閣族已經於花蓮發展約五個世代左右，多數族人對於南投的認知，應該是來自於耆老的講述而非親身生活經驗。

壹、社群各自遷移過程

日治時期太魯閣族人已經於花蓮北部山區發展出許多部落，1916年間佐山融吉進行調查時，將太魯閣族與賽德克族統稱為「紗績族」，並分成六個支族，居住於南投廳的霧社群(Tgdaya)、韜佗群(Toda)、卓羣(Truku)；以及居住於花蓮港廳的太魯閣群(Truku)、木瓜群(Tkdaya)、韜賽群(Tawsay)六支族，並記錄各群的祖源與遷移的口頭敘事。¹²之後的移川子之藏、宮本延人與馬淵東一等人也深入原住民各部落進行調查，並以祖先發源地傳說將泰雅族的各社群分為三個系統，其中霧社群(Tək-daya)、托洛閣群(Toroko)、道澤群(Taudā)以及東部的太魯閣群(Təroko)、陶塞群(Tausā)和木瓜群(Pulevao)皆屬於白石山發祥系統。¹³移川子之藏同樣也對白石山發祥系統內各社群的祖源及遷移敘事進行調查，並認為花蓮地區的三個社群分別為南投地區各群向東遷移發展後所形成的：

從前越過中央山脈到東部花蓮廳木瓜溪流域居住者，成為木瓜群，他們是從霧社群分出來的。同樣地，越過中央山脈到東部花蓮港廳立霧溪、三棧溪及木瓜溪各流域者，形成太魯閣群和陶塞群，他們是分別從西部濁水溪源流地方的托洛閣群及道澤群分出來的。¹⁴

劉秀美在〈臺灣原住民賽德克族根莖流轉脈絡中的祖源敘事〉一文將佐山融吉與移川子之藏等人的記錄進行梳理與比較，將南投與花蓮各群間的關係與遷徙脈絡簡要呈現出來，其概念如下各圖：¹⁵

¹² 翻譯編著者認為 Tgdaya、Toda、Truku 原是地名，是居住同區域的人，為辨別我群與他者，而稱呼他者為居住於某地區的人。三社群的人移入東移花蓮後，語言發展產生差異，因此在進行母語復原時以稍微轉變字母的方式呈現韜賽群(Tawsay)及木瓜群(Tkdaya)的拼音。臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 13。

¹³ 臺北帝國大學土俗·人種學研究室原著，楊南郡編譯，《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第一冊·本文篇〕，頁 24-25。

¹⁴ 臺北帝國大學土俗·人種學研究室原著，楊南郡編譯，《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第一冊·本文篇〕，頁 86-87。

¹⁵ 以下七張遷徙圖以《蕃族調查報告書》〔第四冊〕與《臺灣原住民族系統所屬之研究》為基礎，並配合劉秀美〈臺灣原住民賽德克族根莖流轉脈絡中的祖源敘事〉中將佐山融吉與移川子之藏等人對賽德克族與太魯閣族社群遷移整理的概念，轉化為圖表，在此統一說明，各圖便不另作註來源出處。而文獻中太魯閣族與賽德克族各群的拼音與漢譯有若干的差異，在製圖時尊重原作

移川子之藏記錄中木瓜群一開始所到的巴托蘭，即是木瓜溪流域，現今文蘭村上游一帶，而木瓜群之後因太魯閣群的侵擾而遷至 Simiyawan，在佐山融吉的調查中亦有這段敘述，顯示當時巴托蘭地區不僅有木瓜群的存在，亦有不少數量的太魯閣群的族人。

在日治時期花蓮地區北端山區的韜賽群，依據佐山融吉的調查，該群為南投韜佻群向東遷移，經過奇萊山抵達立霧溪上游以及其支流的陶塞溪一帶，建立部落社群：

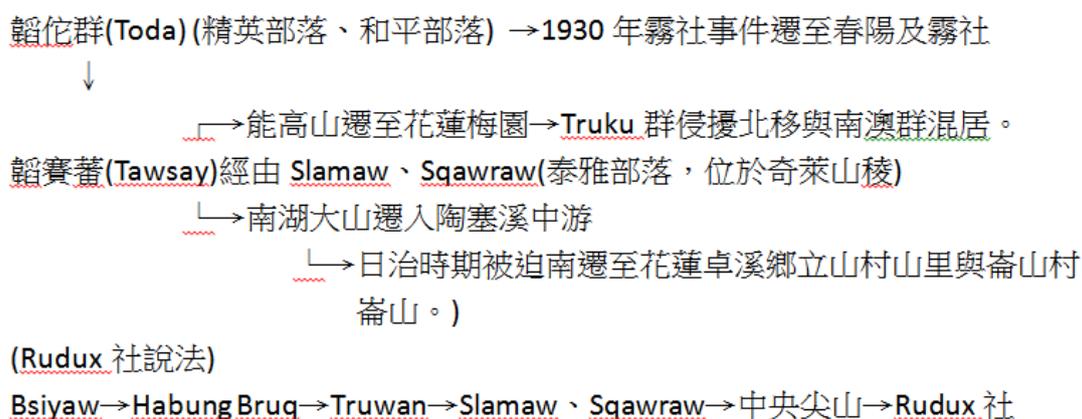


圖 2-1-3 《蕃族調查報告書》韜佻群與韜賽群遷徙路徑示意圖

在其記錄裡韜賽群的 Rudux 社說法與社群中所流傳的遷移敘事稍有不同，其祖先所居住的 Bsiyaw 族語翻譯者楊正雄表示位於立霧溪上游支流的陶塞溪，為宜蘭南澳鄉、臺中縣和平鄉以及花蓮縣秀林鄉交界處，經過搬遷到 Truwan 後，才沿著韜賽群的移動路線，搬遷到當時的部落位置。Rudux 社的遷移敘事呈現出社群遷移的過程並非單純由西向東遷徙，而且也並非經過一次的遷徙就抵達受訪當時的地點。韜賽群遷移的敘事在移川子之藏的調查中呈現出比佐山融吉更複雜的狀況，從下面二張遷徙敘事整理圖可知：

(道澤群說法一)

└─> Bukasan → 東部(敵不過塔羅灣社) → 橫越中央山脈 → 花蓮港廳(陶塞群)

道澤群(Taudā)

└─> Oahar → Selamao(赫哥社北方) → Morohongun → 定居 Okkol(創屯原社)

(道群群說法二)

└─> Putingun → 屯原社

└─> Bukasan

道澤群(Taudā)

└─> Selamao → Morohongun → 定居屯原社

└─> Oahar → 東部(敵不過 Bukasan) → 橫越中央山脈 → 花蓮港廳(陶塞群)

圖 2-1-4 《臺灣原住民族系統所屬之研究》道澤群與陶塞群遷徙路徑示意圖(一)

記錄中韜佗群¹⁶的遷徙敘事呈現出兩種不同的記憶與遷徙路線，在移川子之藏調查裡說法一遷移的時間點估計約為 12、13 世代之前，而說法二的時間點則是 7、8 世代之前，¹⁷因此，能夠推測太魯閣各社群遷移過程是長時間，且不同部落社群因各自的發展與需求在不同時間點進行遷移。在花蓮韜賽群的部落，對其自身社群的遷移敘述又與韜佗群稍有不同：



¹⁶ 移川子之藏記錄中的道澤群，即是佐山融吉記錄中南投韜佗群，為求前後敘述的統一性，皆以佐山融吉對各群的命名為主要敘述。

¹⁷ 臺北帝國大學土俗·人種學研究室原著，楊南郡編譯，《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第一冊·本文篇〕，頁 93。

卓羣主要居住於現今南投仁愛鄉合作村平和和平生部落，而且從佐山融吉調查以來，這兩個部落並未有太大的遷徙。²⁰在《蕃族調查報告書》中卓羣向東遷徙進入到花蓮的過程中，分散成內、外太魯閣群以及覓卓蘭群，其遷徙過程如下圖：

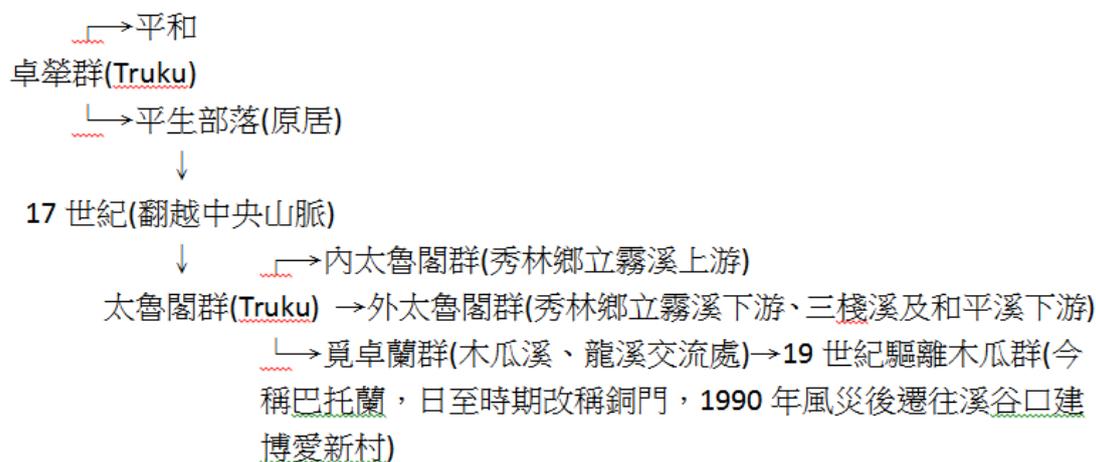


圖 2-1-6 《蕃族調查報告書》卓羣和太魯閣群遷徙路徑示意圖

從整理後的圖表可知，從平生部落分支越過中央山脈，遷移至花蓮後的太魯閣群，佔據了花蓮北部山區較大的溪流，甚至驅趕原本於木瓜河流域一帶的木瓜群。佐山融吉更依遷居花蓮後地區之間的差異，分為內、外太魯閣群以及覓卓蘭群，顯示太魯閣群在花蓮的發展較另外兩群優勢。在移川子之藏的調查中，對於太魯閣群的遷移則有更詳細的敘述：

²⁰ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 14。

平溪（大濁水溪）下游，立霧溪、三棧溪、木瓜溪以及壽豐溪中上游建立聚落，坐落的地方為今日和平、和仁、崇德、秀林、景美、文蘭、溪口以及萬榮等地以西之山區。從其各群的大略的遷徙狀況來看，在日治時期學者進行調查前，太魯閣族各社群之間就已經有所交流與互動。

在此階段中影響到太魯閣族人遷徙並非漢人或是其他異族，主要原因多為人口成長與追求更好的獵場所致，在陸續遷至花蓮過程中也有部分家族或是部落在花蓮境內進行再次的遷移。當時雖然清政府掌控臺灣西部與南部大多數平原地區，但是對於臺灣東部的掌控能力相對較小。在 1878 年清帝國與花蓮北部平原的撒奇萊雅族及部分噶瑪蘭族產生衝突並爆發戰爭後²³，雖然有更多漢人勢力進入花蓮北端，但原本居住於花蓮北端山區與平原交界的撒奇萊雅族與噶瑪蘭族被迫遷徙，讓太魯閣族擁有更好的發展空間，更不用說當時漢人多於花蓮平原活動，難以深入山區，即便太魯閣族人與漢人間或有零星衝突，也難以影響到太魯閣族傳統祭儀與日常生活的運行。

貳、部落受迫分散遷居

1895 年之後，臺灣社會雖然漢人仍屬多數，但主要權力者已非清帝國，而是以日本人為主體的殖民政府，在殖民初期雖然號稱統治全臺，但政治影響力難以觸及到許多位於深山區的原住民部落，花蓮地區的太魯閣族人，在 1914 年的太魯閣戰役後，開始實質受到日本政府的影響，由於日本政府為了更有效統治與掌控太魯閣族人，因此，將許多原本散居於花蓮山區的太魯閣族人遷移到指定區域居住，使之方便集中管理：

從民國 3 年迄於民國 20 年，東賽德克羣人的居住區在日本警方勸導與強制雙重政策之下開始作了部落集團的移住，迫令東賽德克羣人的部落遷離山區移至日警已指定的居住區域。²⁴

雖然廖守臣為東賽德克群第二次遷徙的時間止於 1931 年，將霧社事件之後日本政府從規勸轉變為強硬遷移的時間視為第三期，但目前太魯閣族人多視受日本政府影響搬遷的記憶為一個整體的概念，故花蓮太魯閣族第二次大規模遷移的時間帶，約為 1914 年至 1937 年左右是較為恰當的。

²³ 1878 年漢人因土地問題與噶瑪蘭族以及撒奇萊雅族人產生衝突，清帝國派人協調不成，最後清帝國派兵至花蓮攻打兩族，清帝國對此事件的紀錄為「加禮宛事件」。撒奇萊雅族人後裔則稱呼此戰爭為「達固湖灣事件」，不僅被清兵軍隊火攻部落，為了躲避追殺四處躲藏，也有族人躲入加禮宛山區一帶，等到事件平息之後才回到撒固兒部落居住。(1) 吳贊誠：《吳光祿使閩奏稿選錄》（臺北市，臺灣銀行，1966 年），頁 17-23。(2) 劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》（臺北市，中國口傳文學學會，2012 年），頁 30-33。

²⁴ 廖守臣：〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉《民族學研究所集刊》第 44 期，頁 76。

此階段的搬遷，主因是殖民者帶有統治目的所進行政策規劃，無論是以鼓勵、勸導的方式還是強制性搬遷，太魯閣族的移動皆為有計畫性的從山區遷移至花蓮北部與宜花交界的平原地帶，並未像第一期太魯閣族人追尋較好的獵場或生活空間而在山區一帶四處遷移「除了沙卡丹、哈魯閣臺、希拉岡三個部落因居住區已劃為日人之蔬菜種植區外，全部遷離山區移住於平原或下游河谷。」²⁵，其區域由北往南大致為南澳三角洲平原、大濁水溪三角平原、達其利三角平原、秀林臺地、三棧臺地、加禮宛山腳及平原、佐倉臺地、木瓜溪中游臺地、支亞干沖積平原、馬里巴希沖積平原等地，橫跨區域從今日宜蘭縣南澳鄉至鳳林鄉萬榮一帶。

日本政府強迫太魯閣族人遷移過程中還造成另一個影響，當時日本政府遷移的方式並非同部落成員遷居至同地，而是會將部落成員分散至不同的遷居地，造成指定的遷居地中可能會有原本不同部落的成員共同生活，甚至有些還是原本彼此仇視的家族被置於一處，換言之，這種遷移方式打散太魯閣族社會原有的人際關係。現今所見太魯閣族的各部落，大多為日本殖民時期所做的遷徙，現今各部落中成員自何處移居，經由廖守臣、晷日羿·吉宏(Kaji Cihung)等學者以及西方教會，運用個人、教會或政府資源的力量進行調查整理，對當時迫遷與重整的部落有相當程度的了解：

表 2-1-1 花蓮太魯閣族新舊部落遷移表²⁶

位置	原部落名稱	遷移後的村落	備註
內太魯閣群 (立霧溪流域)	Bruwan 布洛灣	遷至秀林鄉富世。萬榮鄉紅葉、明利。	1930年前就已有部分族人遷至富世。
	Bksuy 玻斯可依	遷至秀林鄉崇德、富世、三棧、水源。	部分族人於1930年在霧社事件前就已定居富世。
	Bacingan 巴支干	遷至秀林鄉水源、富世、和平、佳民。萬榮鄉紅葉。	1925年有部分遷至萬榮鄉紅葉。
	Bnarah 巴拿拉哈	秀林鄉秀林、三棧	
	Tasil	遷至秀林鄉秀林、景美、富	

²⁵ 廖守臣：〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉《民族學研究所集刊》第44期，頁79。

²⁶ 資料來源：(1) 王玫瑰總編輯：《移動的記憶—太魯閣族部落史及家鄉資源調查成果冊》（花蓮縣，花蓮縣秀林鄉公所，2015年），頁26-28。(2) 楊南聰總編輯：《太魯閣國家公園原住民文化講座內容彙編》（花蓮，內政部營建署太魯閣國家公園管理處，2001年），頁7-11。(3) 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年7月），頁7-15。當部落名稱拼音出現歧異時，以《蕃族調查報告書》的拼音方式為準。

達希黎	世、加灣。	
Sqrxan 西卡拉汗	遷至秀林鄉富世、水源。卓溪鄉三民。	1922年有部分族人遷至秀林鄉富世。
Raus 拉烏斯	遷至秀林鄉秀林、富世。	
Qurang 科蘭	遷至秀林鄉秀林、景美、富世。萬榮鄉紅葉。	
Mahiyang 馬黑洋	遷至秀林鄉文蘭、銅門。萬榮鄉西林、萬榮、紅葉。	
Doyung 陀優恩	遷至秀林鄉榕樹、銅門。	
Ibuh 伊玻厚	遷至秀林鄉三棧、榕樹、銅門。萬榮鄉紅葉。	
Tpdu 塔比多	遷至秀林鄉崇德、富世、三棧。萬榮鄉西林、萬榮。	今名天祥。1928年有部分族人遷至萬榮鄉萬榮。
Bnarah 普那拉禾	遷至秀林鄉秀林、三棧。	
Dawras 道烏拉斯	遷至秀林鄉秀林。	
Tbula 得布拉	遷至秀林鄉加灣、三棧。萬榮鄉萬榮。	約在1929年進行搬遷。
Sipaw 西寶	遷至秀林鄉崇德、富世、文蘭、重光。萬榮鄉紅葉。	1931年部分人遷至秀林鄉重光。 1934年由頭目 Teylung Teymu 率領部分族人遷至萬榮鄉紅葉。
Suwasal 蘇瓦沙魯	遷至秀林鄉景美、崇德、富世、和平、水源。卓溪鄉三民。	今名蓮花池。
Klgi 卡魯給	遷至秀林鄉富世、景美、佳民、三棧。	1927年由頭目 Umaw Yakaw 率領 Sklian、
Qmuhir 卡莫黑爾	遷至秀林鄉富世、景美、佳民、三棧。	Klgi、Qmuhir 部落族人遷至富世。
Sklian 希奇利安	遷至秀林鄉富世、景美、佳民、水源。	
Rbuq 魯布可	遷至秀林鄉景美、佳民、三棧。	
Rosaw	遷至秀林鄉景美、崇德、富	1917年部分族人遷至秀

落紹	世、加灣。萬榮鄉紅葉、西林。	林鄉加灣。
Tengraw 得可拉腦	遷至秀林鄉景美、崇德、富世。	
Bnarah 普那拉禾	遷至秀林鄉景美、佳民、富世。	此處部落與前述為同名不同地的部落。
Luung 魯恩	遷至秀林鄉景美、崇德、富世。	
Buqparas 布古柏可	遷至秀林鄉景美、崇德、富世。	
Kbayan 可白楊	遷至秀林鄉景美、銅門。萬榮鄉見晴、萬榮。	由頭目 Lowsing Bakul 率領族人遷至萬榮鄉萬榮。
Uway 烏歪	遷至秀林鄉加灣。	由頭目 Udaw Umaw 率領族人遷至秀林鄉加灣。
Btunux 巴多諾夫	遷至秀林鄉富世。萬榮鄉萬榮。	由頭目 Banah Watan 率領族人遷至萬榮鄉萬榮。
Skahung 斯卡亨	遷至秀林鄉文蘭、銅門。萬榮鄉西林、萬榮。	
Slaguqhuni 西荖可候尼	遷至秀林鄉秀林、文蘭、銅門。萬榮鄉西林、萬榮。	由頭目 Umin Tapas 率領部落人遷至萬榮鄉萬榮。1914 年 9 月 Saahing
Qlapaw 喀來胞	遷至秀林鄉秀林、三棧、文蘭、銅門。萬榮鄉西林、萬榮。	部落人部分遷至 Qlapaw 部落。一部分人遷至 Slagu Qhuni，但不久又遷至 Btulan。
Sumiq 斯米可	遷至秀林鄉秀林、三棧、銅門。萬榮鄉西林。	
Tpuqu 托博閣	遷至秀林鄉秀林、三棧、文蘭、銅門。萬榮鄉見晴、萬榮。	1914 年一部分部落族人由頭目 Rulung Pawan 率領遷至 Btulan。 1930 年 3 月霧社事件之後由頭目 Umin Harung 率領族人遷至今秀林鄉秀林村民有路 Tpuqu 民有。
Branaw 巴拉腦	遷至秀林鄉秀林、文蘭。卓溪鄉立山。	
內太	Sqruxan	遷至卓溪鄉立山。秀林鄉和

魯閣 (希 卡拉 汗流 域)	希卡拉汗	仁、水源。	
	Braenux 普拉諾夫	遷至卓溪鄉立山。秀林鄉和 仁、水源。	
	Branaw 巴拉腦	遷至秀林鄉水源、富世、崇 德、重光、文蘭。卓溪鄉立山。	此處部落與前述為同名 不同地的部落。
	Mqugis 可伊希	遷至秀林鄉水源、和平、和 仁。	
	Lapax 拉巴候	遷至秀林鄉水源、和平、和 仁。	
	Skuy 斯古依	遷至秀林鄉和平、景美、佳 民、富世、水源。吉安鄉慶豐、 福興。	
	Srhigan 希黑汗	遷至秀林鄉崇德、富世、秀 林。	
內太 魯閣 (瓦 黑爾 溪流 域)	Wahir 瓦黑兒	遷至秀林鄉景美、佳民、三 棧、崇德。萬榮鄉紅葉。 1931年由頭目 Wahir Umaw 率 領族人遷至秀林鄉崇德。 1933年由頭目 Teylung Mowna 率領族人遷至萬榮鄉紅葉。	
	Dgiyaq 得希亞可	遷至秀林鄉重光、銅門。	
	Slaq 西拉克	遷至秀林鄉崇德、景美、佳 民、三棧。萬榮鄉紅葉。 由頭目 Bowxil 率領族人遷至 萬榮鄉紅葉。 由頭目 Sili Slaq 率領族人遷至 秀林鄉崇德。	
外太 魯閣 群 (立 霧溪 流 域)	Btakan 巴達 岡	由頭目 Bowxil Bakul 率領遷至 秀林鄉富世、佳民、文蘭。	
	Tkijig 達給 黎(崇德)	遷至秀林鄉崇德、富世	
	Bsngan 波希 岸(富世)		即是現在的富世
	Hohus 赫赫 斯(大禮)	遷至秀林鄉富世。	
	Sakadang 砂 卡噹(大同)	遷至秀林鄉富世、和仁、和 平。吉安鄉慶豐、福興。	

	Snligan 欣里干	遷至秀林鄉和平、富世、秀林。吉安鄉慶豐、福興。	
	Driq 得黎可	遷至秀林鄉富世、秀林。吉安鄉慶豐。	
	Dawras 道烏拉斯	遷至秀林鄉秀林。	此處部落與前述內太魯閣地區 Dawras 道烏拉斯分別為同名不同地之部落
	Sdagan 希達崗	遷至吉安鄉慶豐、福興。	
	Tgmuan 得墨安	遷至秀林鄉富世。	
	Mbrugan 普魯灣	遷至秀林鄉富世。	
	Tasrl 達希魯	遷至秀林鄉秀林、景美、富世。	
	Btulan 巴托蘭	遷至秀林鄉文蘭。萬榮鄉西林、萬榮。	
	Btakan 巴達幹	遷至秀林鄉文蘭、銅門。	
	Kruh 可魯禾	遷至秀林鄉崇德、富世。	
	Tbuyan 得布古庵	遷至崇德、富世。	
外太魯閣 (三棧溪流 域)	Pratan 巴拉丹	遷至秀林鄉三棧。	
	Bhkaw 比告	遷至秀林鄉加灣。	
	Tqian Rungay 達給安龍艾	遷至秀林鄉三棧。	
	Qawgan 卡拉卡	遷至秀林鄉秀林。卓溪鄉立山。	
	Gukut 姑姑兒	遷至秀林鄉富世、三棧。	社名亦稱 Gukul。
	Smprangan 桑巴拉堪	遷至秀林鄉三棧。	

	Smudal 斯莫達爾	遷至秀林鄉三棧。	
陶賽 (陶賽溪 流域)	Bsiyaw 玻希 瑤	遷至秀林鄉景美、佳民。卓溪 鄉崙山、立山。南澳鄉澳花、 金洋、南澳。大同鄉南山。	1931 年霧社事件後由 Mquis 的頭目 Tanah Sukay 與 Bsiyaw 的頭目 Pinang Nawi 率領強迫部 落族人遷至卓溪鄉三 民、崙山部落及秀林鄉 Bsngan 富世。
	Mquris 莫可 伊希	遷至秀林鄉景美、佳民、富 世。卓溪鄉崙山、立山。南澳 鄉澳花、金洋、南澳。大同鄉 南山。	
	Rudu 魯多候	遷至秀林鄉景美、佳民。卓溪 鄉崙山。南澳鄉澳花、金洋、 南澳。大同鄉南山。	
	Buwal 波卡魯	遷至秀林鄉富世。	1927 年 Buwal 部落被強 制遷至 Snligan 欣里干。 有部分是由頭目 Awi Bakan 率領遷至富世。
巴托 蘭 (木 瓜溪 流域)	Mkiibuh 摩古伊玻厚	遷至秀林鄉文蘭、榕樹。	
	Mgmgi 摩古莫給	遷至秀林鄉銅門、文蘭。	
	Btulan 巴托蘭	遷至秀林鄉銅門、文蘭。萬榮 鄉西林、萬榮。	
	Skahing 西卡亨	遷至秀林鄉銅門、文蘭。萬榮 鄉見晴、西林、萬榮。	
	Mkduyung 摩古陀優恩	遷至秀林鄉銅門、榕樹。	
	Mkhiyang 摩古黑洋	遷至秀林鄉銅門、文蘭。萬榮 鄉西林、萬榮。	

從表中可見，現今花蓮北部平原一帶幾個太魯閣族人口較多的地區以及部落，如：富世、景美、三棧、水源、萬榮等部落，多是在日本遷村政策下所形成的聚落，且至少都混入兩個以上的原來不同的部落成員。太魯閣族過往社會規則是建立在血緣親疏關係所形成的部落，部落間文化亦可能會有區域性的異同，當日本政府強迫遷徙打亂部落原有人際關係，使得傳承斷裂或是混淆的情況，不僅對太魯閣族的文化傳承造成負面影響，同時也對太魯閣族人在近當代自我追尋時對於文化考究與辨別形成阻礙。

日本政府的太魯閣族遷徙計畫，從 1914 年對太魯閣族有實質影響力

之後，一直持續進行到約 1930 年代左右，從部分太魯閣族人的口述記錄中可見對當時的回憶：

在民國 20 年開始（日昭和 6 年），日本政府就陸續命令內太魯閣的族人，遷移到秀林、萬榮、卓溪等地，到了民國 30 年（日昭和 16 年），日本人顧著打太平洋戰爭沒空處理遷移的事，一直到民國 34 年（日昭和 20 年）日本人戰敗，外太魯閣遷移的事一直仍未完成。²⁷

Sugi Biyuh（林金全）在回憶自身經歷後，認為當時日本政府對太魯閣族的強迫搬遷受到太平洋戰爭陸續爆發，造成日本政府無暇處理太魯閣族的搬遷，因此暫時中斷。除了此原因之外，日本政府自 1914 年實質控制太魯閣族之後，陸續以誘勸族人、蕃童教育所或警察監督的方式，試圖透過教育與管理的方式增加太魯閣族人對日本政府的認同，1936 年開始進行的皇民化教育，同時也對太魯閣族人造成許多影響，加上長年禁止文面以及獵首習慣的政策也確實改變太魯閣族的習慣，²⁸達到日本政府預期的統治目的，也成為日本政府選擇暫緩需要人力與土地的遷徙計畫的原因之一。相較於太魯閣族第一次因人口成長而自行從南投縣遷移至花蓮縣，第二次的搬遷幾乎是屬於被迫性的離開家園，從深山遷至山腳以及平原地區，而且搬遷後亦無法自在生活，「以東賽德克羣人為例，民國 26 年各羣部落大部分遠離山區移住平原地區以後，由各廳或支廳下設的番務駐在所掌管。」²⁹，遷移後族人所要面對的不僅是過往不熟悉的平原環境，在各村落駐紮象徵殖民者權力的駐所與警務人員，即是日本政府對於太魯閣族部分傳統文化禁絕政策的執行者。此時期太魯閣族的文化流失與斷裂，除了遷移之外，異族統治者的壓抑也佔很大原因。

戰後日本政府離開臺灣，許多日本人民眾也陸續被遣送回日本，接續而來的國民政府延續日本政府的遷移計畫，將剩下居住於山區的太魯閣族遷移至平地，除了秀林、萬榮與卓溪之外，亦有部份外太魯閣族人約在 1946 年至 1950 年間陸續遷移至花蓮縣吉安鄉的慶豐、福興與文昌一帶平地，這些地方多為日本人早先的開拓地，因日本人被遣返回日本，吉安鄉慶豐一帶原本為日人居住的空間就成為遷居下來的太魯閣族人生活空間。³⁰國民政府遷移來臺之後，太魯閣族大規模地遷徙已不復見，取

²⁷ 林金全等人口述；蔡沐恩等人採訪編輯：《太魯閣族的另一種鄉愁－花蓮縣吉安鄉太魯閣族人的移動故事》（花蓮縣吉安鄉，台灣行動研究學會，2015 年 11 月），頁 27。

²⁸ 馬騰嶽：《泰雅族文面圖譜－關於泰雅族文面習俗的文化研究、口述歷史與影像紀錄專書》（臺北，攝影天地雜誌社，1998 年），頁 85。

²⁹ 廖守臣資料中的東賽德克羣人即為今日的太魯閣族。廖守臣：〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉《民族學研究所集刊》第 44 期，頁 79。

³⁰ （1）林金全等人口述；蔡沐恩等人採訪編輯：《太魯閣族的另一種鄉愁～花蓮縣吉安鄉太魯閣族人的移動故事》，頁 28。（2）廖守臣：〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉《民族學研究所集刊》第 44 期，頁 82。

而代之是以漢人為主體的社會，經濟型態以及法律規範改變衝擊族人原來的生活，導致許多太魯閣族青壯年離開部落謀求工作機會，或是太魯閣族人因無法適應平地的農業型態導致耕地荒廢，許多族人因此生活困窘，只好變賣土地遷至他方：「Sugi 發現部分族人跟他們有類似住不習慣的情形；有些族人就乾脆賣地返回加灣、佳民等地跟親戚一起住，而有些人雖然不賣地，但是卻遷到山邊開墾。」³¹Sugi 所講述雖然是個人經驗，但與此同時從其親身的觀察中可以得知被遷移至吉安鄉慶豐一帶地區的太魯閣族人，無法適應平地生活，轉而搬遷至有親屬居住的部落，也有的族人選擇另尋適合的山腳下重新生活。

就目前的文獻與口傳紀錄可知，太魯閣族約從清政府統治臺灣時期自南投縣仁愛鄉一帶山區，以血親家族或是部落為單位陸續向東遷移，在花蓮北部山區活動，期間會因族群內不同家族為了各自的發展而進行獵場與居住空間的爭鬥，因此，於花蓮再次進行小範圍的轉移。而在日本殖民統治期間，太魯閣族人因受迫於殖民政府的影響，從深山區被迫遷至與平原交接的丘陵地一帶，且單一遷居地裡會混合不同家系的部落成員，進而產生交流或衝突，但太魯閣族的部落與居住空間範圍在此時期大抵確立。1945 年後國民政府延續短暫遷移政策，1950 年代之後太魯閣族的遷徙大多為個人或家庭之行為，較少有大規模遷徙。太魯閣族的日常生活空間不斷在變化，從南投深山區至花蓮北端深山區，最後在花蓮北部淺山區一帶活動，這種由西向東、由高海拔向低海拔的空間轉移，勢必會為族群的生活習慣與文化帶來改變，且現階段花蓮地區太魯閣族主要居住空間來自於日本與國民政府時期，因統治者需要所進行的遷移結果，可知太魯閣族的生活空間場域有段時間受到他者直接或間接介入，進而對於族群的日常生活以及文化傳承造成影響。

第二節 他者介入與壓迫

太魯閣族於農獵時期從南投徒步遷徙至花蓮北端，在這樣長途遷徙的情況下，仍力圖維持 gaya 的傳統，於花蓮定居發展過程中仍保有豐富的口傳故事以及農耕、狩獵與醫療除穢的儀式，但是現今於部落中訪問許多耆老有關太魯閣族的各項傳統文化時，往往發現其傳承有遺落或斷裂的情形，甚至某些七十多歲以上的老人漢化程度很深，或因信仰西方宗教而對傳統文化中的祭儀行為所知甚少，此種現象並非太魯閣族群獨有，但臺灣原住民各族群因時空環境的不同，其原因就有可能不同。

太魯閣族群從南投遷徙至花蓮的時間，約為清政府統治臺灣時期，當時與漢人並非殖民統治的關係，太魯閣族人多於花蓮山林間謀生，因

³¹ 林金全等人口述；蔡沐恩等人採訪編輯：《太魯閣族的另一種鄉愁～花蓮縣吉安鄉太魯閣族人的移動故事》，頁 30。

物資交換或者漢人採取樟木誤入獵場衝突才與漢人接觸，³²相對近代來說是利於傳統文化傳承的時空環境。1895 之後，日本人逐步對臺灣進行殖民統治，太魯閣族生活的場域位於東部山區，地形崎嶇加上部落散居，因此，殖民初期日本政府勢力較難以進入，直到 1914 年太魯閣戰役，日本以優勢的資源與人力，攻擊太魯閣族主要部落，在控制大多數部落之後，日本政府以自身統治需要，對太魯閣族下達各種政策措施，使族群生活上產生許多改變，主要有習俗、部落內部關係以及文化傳承三方面的變化。

壹、殖民政策改變習俗

太魯閣族戰役後日本政府對於花蓮太魯閣族大多數部落擁有實際掌控的權力，自此政府的各項殖民政策就在各部落間實行，諸如：禁止太魯閣族人文面、獵首以及室內葬的習俗等。在日本官方史料中較早出現廢止文面習俗的命令是由南投廳所公布：當時南投廳長石橋亨認為禁止原住民文面可以改變馘首的陋習，但顧慮習俗沿襲久遠，若立即禁止恐會對治理造成不良影響，因此在實施禁令之前，先由相關廳長與警務人員，與原住民進行溝通與了解。在確定霧社、萬大社、Toroku 社（今仁愛鄉合作村靜觀）、Toda 社（今仁愛鄉精英村平靜）、白狗社（今發仁愛祥發村）、Maliba 社（今仁愛鄉力行村）等各部族大概都沒有異議後，石橋於 1913 年 9 月 3 日於白狗監督所，召喚白狗群的 Makanazi、Tevilun、Masitovon 等三社頭目和勢力者，宣告禁止文面的訓諭和意義，並要求他們宣誓以及在宣誓書上按指印做為保證，各社頭目承諾遵守指示，在宣誓書上蓋指印後始准返社。之後又於五、六日召集 Toda 群、Toroku 群、霧社群以及萬大群的頭目與勢力者，分別訓誡不可殺人馘首以及刺墨，並同樣要求宣誓與在宣誓書上蓋指印，各社成員亦遵從照做。當時南投廳除了未歸順的 Baibara 社（今仁愛鄉新生村梅園）、南勢社、Sgayau 社（今和平鄉環山部落）、Salamau 社（今和平鄉梨山部落）四個部落之外，其他部落的原住民皆已服從禁止文面的命令。³³

南投廳禁止該廳內原住民的文面習慣，是在瞭解族群的文面與獵首具緊密連結的文化習慣下進行的禁止命令，明顯是為改變廳內原住民的傳統文化與行為，且南投廳召喚各部落勢力者前往並要求其宣誓及印下

³² 在清政府統治臺灣期間，太魯閣族與漢人之間交流較頻繁的人物為李阿隆，不僅取太魯閣族女子為妻，也與許多太魯閣族部落、家族的領導者有往來、情誼。太魯閣族人也透過李阿隆獲得許多日常用品以及槍械彈藥。(1)王學新：《日據時期東台灣地區原住民史料彙編與研究》（南投，台灣省文獻會，1998 年），頁 487。(2) 邱韻芳：《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》（新北市，華藝學術，2013 年），頁 34-35。

³³ 臺灣總督府警察本署編；陳金田等譯：《日據時期原住民族行政志稿》〔第二卷·上〕（南投，臺灣省文獻會，1997 年），頁 405-406。

手印，皆是為強調日本政府與原住民之間的主從關係。南投廳這樣的作法也影響到臺灣其他區域內有原住民族群的地方政府，1914年宜蘭廳也採取類似做法，同樣也是召喚各社頭目，要求其宣誓並舉行改善風俗之儀式。³⁴太魯閣戰役後，日本政府的統治的權力也深入位於花蓮山區的太魯閣族大多數部落，因此，當時被日本政府歸類於泰雅族賽德克群的太魯閣族人，也同樣面臨禁止文面的壓力。

出草獵首為日本殖民時期強力禁止的風俗之一，在統治初期對於原住民習性的敘述多提及獵首行為：「台灣原住民性質野蠻凶悍而以殺戮為事，時常跋涉山野從事狩獵，以致往往殺害良民。」³⁵、「據說原住民之中亦有以殺害漢人為榮，並以所斬首級為祭品舉行人頭祭者，此種惡風務須盡早革除。」³⁶、「探究原住民殺害漢人之動機為出於先天報仇心，或以狩獵頭顱彰顯勇氣之榮譽心或宗教觀念。」³⁷，類似敘述在統治初期時常出現，顯示日本政府在統治原住民時最大的問題在於出草獵首的文化，雖然當時經由學者個人或是組織的方式對臺灣原住民進行各項調查，明瞭出草獵首在部分族群中具有其社會意義，但仍因其統治需求禁止各族群出草獵首，為了遏止出草獵首，日本政府曾使用過取締火槍彈藥、官方雇用隘丁防禦³⁸、限制原住民交換物品³⁹以及禁止文面⁴⁰等手段，使得原本有出草獵首文化或是行為的族群逐漸放棄此行為。

太魯閣戰役之後，日本政府不僅能夠實行對太魯閣族各部落的統治，也是原住民統治政策進入到下一階段的時刻，在《理蕃誌稿》第四卷的序中可見以下敘述：「大正三年討伐原住民五年計畫結束以還，原住民區大致平靜。原住民行政工作邁入另一新階段，行政事務改以疏導及教化為其重點。」⁴¹因此日本政府在掌控花蓮地區的太魯閣族之後，就積極地對其實施各項統治政策以及殖民教育。

太魯閣族與泰雅族及賽德克族一樣皆有室內葬習俗的傳統文化，但現今已經沒有此風俗，在《泰雅族的社會組織》中廖守臣對於此習慣的改變歸納於日本政府的禁止：「日據時期，始禁止族人將屍體埋在室內，下令各社劃定「公墓」，並令喪家將死者用棺木予以埋葬，今台灣原住民「公墓」大多是日人所劃定。」⁴²在《理蕃誌稿》中就有記載1918年（大正七年）臺北廳如何誘勸屈尺一帶的泰雅族捨棄掉室內葬的習俗：

³⁴ 臺灣總督府警察本署編；陳金田等譯：《日據時期原住民政志稿》〔第二卷·上〕，頁436。

³⁵ 臺灣總督府警察本署編；陳金田等譯：《日據時期原住民政志稿》〔第一卷〕（南投，臺灣省文獻會，1997年），頁9。

³⁶ 臺灣總督府警察本署編；陳金田等譯：《日據時期原住民政志稿》〔第一卷〕，頁21。

³⁷ 臺灣總督府警察本署編；陳金田等譯：《日據時期原住民政志稿》〔第一卷〕，頁26。

³⁸ 臺灣總督府警察本署編；陳金田等譯：《日據時期原住民政志稿》〔第一卷〕，頁49-52。

³⁹ 臺灣總督府警察本署編；陳金田等譯：《日據時期原住民政志稿》〔第一卷〕，頁550。

⁴⁰ 臺灣總督府警察本署編；吳萬煌等譯：《日據時期原住民政志稿》〔第三卷〕（南投，臺灣省文獻會，1998年），頁372。

⁴¹ 臺灣總督府警察本署編；吳萬煌等譯：《日據時期原住民政志稿》〔第三卷〕，頁1。

⁴² 廖守臣：《泰雅族的社會組織》（花蓮市，慈濟醫學人文社會學院，1998年），頁162。

「泰雅」族原住民，大多有一習俗，即將死者埋葬於屋內，然後全家遷居他處。臺北廳著意矯正此種不良風俗，即設固定墓地令其埋葬於屋外。為此慫恿屈尺頭目、地頭人物，彼等亦領悟其弊，對屋外埋葬無異議。於是定於七月十一日起開始實行，暫時間內給予棺材，至翌年九月十二日「烏來」社舉行屋外埋葬宣誓式。自此以後，新店支所管轄內之各社悉數改變這一不良風俗。⁴³

從記錄中可見室內葬的習慣被日本政府視為需要改變的陋習，之後更藉由遷徙或原住民房屋改造推行喪葬改革，如 1924 年從蘇澳 Kmuyaw 遷至南澳大濁水的泰雅族，在住屋完工後決定實施戶外埋葬，⁴⁴同年也記錄外太魯閣的族人設置公墓並祭拜祖先的事蹟，⁴⁵顯示花蓮地區的太魯閣族人因日本統治，使得室內葬的習俗受到改變，改為室外公墓的方式。

不僅史料以及戰後學者們調查呈現出日本政府對於太魯閣族許多祭儀與習俗進行干預，族群內耆老的口述也大多呈現出當時日本警察對族人言行的管制與壓迫，相較於史料上中性或是以統治者角度的敘述，族內老人對於童年時候，日本師長或警察所帶來的威壓有著很深的記憶：

日本人那時候在的時候，對一般信仰或是像 smapuh 這種都不行的，日本人會打人的。現在沒有了。⁴⁶

以前未信教（基督教）的人，如果看到有信教的去聚會，就會去打小報告，以前要上教會就要偷偷的去，如果被日本警察看到的話，會被打，會被抓過來打巴掌，站一排打巴掌。⁴⁷

現年八十歲以上的太魯閣族耆老，其出生年代多已是日本殖民的後期，當時對太魯閣族的仍然進行高壓力的統治與控管。日本政府以禁止文面企圖達到根絕泰雅、賽德克以及太魯閣族的獵首習慣，使得族群內傳統規則受到極大的挑戰，⁴⁸同時將室內葬改變為室外公墓，這三項傳統習俗的改變，造成太魯閣族過往居住於山林期間所建立起來的傳統信仰與社

⁴³ 臺灣總督府警察本署編；陳金田等譯：《日據時期原住民族行政志稿》〔第一卷〕，頁 392-393。

⁴⁴ 臺灣總督府警察本署編；吳萬煌等譯：《日據時期原住民族行政志稿》〔第四卷〕（南投，臺灣省文獻會，1997 年），頁 588。

⁴⁵ 臺灣總督府警察本署編；吳萬煌等譯：《日據時期原住民族行政志稿》〔第四卷〕，頁 589-590。

⁴⁶ 講述人：林阿免（八十七歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘。時間：2015 年 7 月 27 日。地點：花蓮縣秀林鄉和平村。

⁴⁷ 講述人：高秀琴（八十二歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘。時間：2015 年 7 月 27 日。地點：花蓮縣秀林鄉和平村。

⁴⁸ 泰雅族稱 gaga，太魯閣族與賽德克族則稱 gaya，其指稱生活中一切行事之準則，包含儀式行為、規範、禁忌甚至是人際關係等等。

會規則難以持續。

貳、生活空間的改變

日本政府不僅改變或禁絕太魯閣族的文化習俗，在殖民統治過程中，為了管理需要而強迫族人進行大規模的族群遷移，約從 1914 年至 1931 年左右進行第一階段遷移，在日本警方勸導與強制雙重政策之下，使得太魯閣族人從山區部落遷至花蓮北部山腳或是平原一帶，⁴⁹霧社事件之後，日本政府改為全面性地強制遷移，約從 1931 年至 1937 年間，針對仍居於山區的太魯閣族部落進行遷移，大多數的太魯閣族人在這兩階段的強迫遷移中，被迫離開原本熟悉的深山地區遷至平原或是淺山一帶。日本政府的遷移政策對太魯閣族的日常生造成許多影響，最明顯的改變就是生活場域由高海拔地區改變為低海拔地區，此種自然場域的轉換導致農耕與狩獵的不適應，例如：織布所需要的芋麻大多生長在中高海拔的山區裡，遷移至平地或山腳下時這些自然植物就難以取得。族人狩獵的場域也大多為祖先代代流傳下來的獵場，不同家族或是部落各自擁有不同的區域，其位置幾乎都在深山之中，即便各部落族人被遷至平原或山腳一帶生活，欲進行狩獵時仍然是長途跋涉到傳承下來的獵場中進行狩獵。從深山遷至淺山平原生活，對於當時的太魯閣族人來說即是要在不熟悉的環境中尋求族群生存與發展，加上受到異族高壓的統治，使得太魯閣族難以在這樣的時空環境維持傳統文化。

部落被強迫遷徙所造成的影響，並非僅是從深山轉換到丘陵、平原使得生活改變而已，對於太魯閣族群部落以及外族間的空間認知也造成很大影響。日本政府統治臺灣前，當時在花蓮生活的太魯閣族群對部落空間認知包含以下場域：日常居住、農作區域、狩獵區域以及固定狩獵區外圍與其他部落或族群可能有衝突的區域等等，不同場域空間活動的成員可能有所不同，對部落的重要性可能也有輕重，例如：獵場就是專屬於男性的活動場域，同時也是家族或部落成員必須拚死捍衛的空間，而農作區域則是需要男女通力辛勤工作的場域，通常不會離日常居住空間太遠，且太魯閣族習慣使用圈地旱作的耕種方式，因此，農耕地數年之後會更換。通常一個部落或家族是以日常居住空間為核心，向外延伸的範圍為農耕、狩獵等區域，而在其外圍的就是可能與其他家族甚至是異族交疊的灰色地帶。其概念如下圖：

⁴⁹ 當時指定的居住地約有十二個地方，從北到南為（一）籐社坑溪右岸山麓。（二）南澳三角洲平原。（三）大濁水溪三角洲平原。（四）崇德與得卡倫臺地。（五）達其溪右岸沖積平原。（六）秀林臺地。（七）三棧臺地。（八）加禮宛山麓平原。（九）佐倉臺地。（十）木瓜溪中游兩岸臺地。（十一）支亞干沖積平原。（十二）巴里巴希地區。詳見廖守臣：〈泰雅族東賽德克羣的部落遷徙與分佈（上）〉《民族學研究所集刊》第 44 期，頁 76-78。

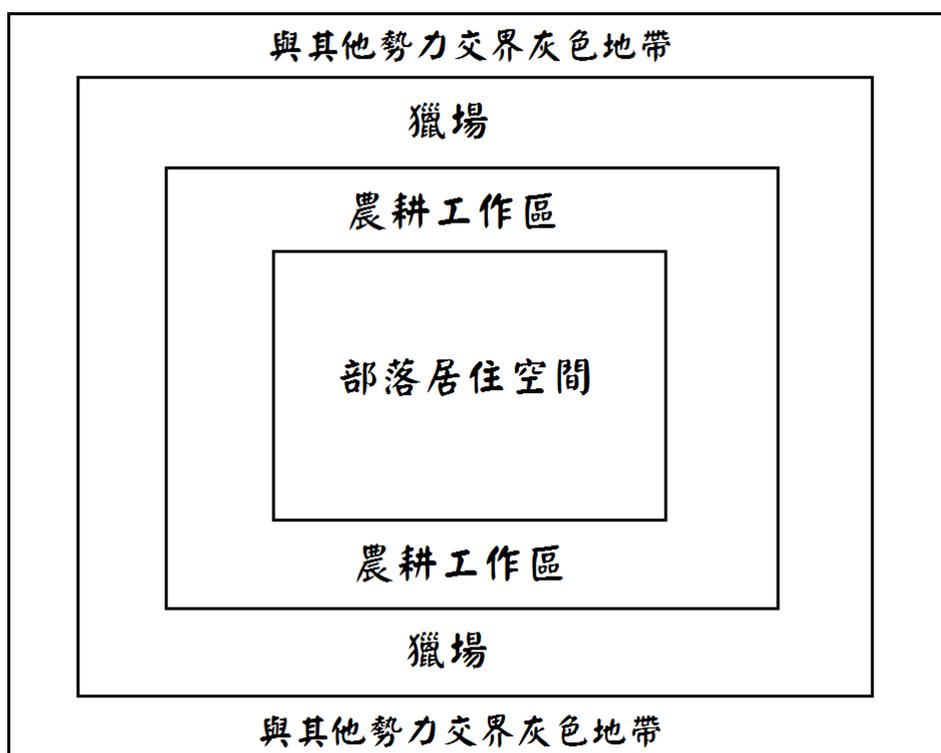


圖 2-2-1 太魯閣族傳統部落空間認知圖⁵⁰

對於傳統太魯閣族人來說所謂的部落空間幾乎是包含上述的空間範圍，在族群發展過程中可能會隨著遷移或部落間的征戰導致增減，但是這些概念在日本政府的強迫遷徙下被打破或是重置，使得各部落對內必須得重新建立起新的生活空間範圍，對外則必須與政府以及其他部落進行彼此空間的再確認。

參、殖民教育的影響

日本殖民統治時期不僅改變習俗與生活空間，日本政府對臺灣原住民治理還有透過同化政策來試圖「移風易俗」。從警察人員兼任部落孩童教育者的蕃童教育所，到後來系統化的蕃人公學校，最後殖民末期的皇民化運動，這些政策核心目標皆是將臺灣原住民各族群透過教育的方式，使之熟識甚至認同日本的風俗與生活習慣。太魯閣族人受到日本教育的影響較早從西元 1901 年 7 月臺東廳廳長相良設立太魯閣國語傳習所分教場開始，⁵¹講習所設立於古魯社，⁵²此國語傳習所雖然培養出能夠與日本政

⁵⁰ 參考沈俊祥以圖像論述太魯閣族群土地擴張變遷概況圖，進行改製。沈俊祥：《空間與認同—太魯閣人認同建構的歷程》（花蓮縣壽豐鄉，東華大學原住民族學院，2008 年 06 月），頁 88。

⁵¹ 王學新譯著：《日據時期東臺灣地區原住民史料彙編與研究》（南投，臺灣省文獻會，1998 年），頁 419。

府溝通對話的人才，但目的並非為了交流，而是希望這些族人能夠將殖民政策清楚的向部落傳達，以及透過翻譯方便對太魯閣族文化進行更深入的調查與紀錄。此時期日本政府控制力尚未完全深入居住於深山區的太魯閣族部落，講習所設立位置也在平地，對於大多數的太魯閣族人影響並未太大。

1914年太魯閣戰役後多數的部落才受到日本政強力管轄，此時期政府早已透過其他族群經驗對於原住民的「教育」有基礎準則，因此，迅速對太魯閣族進行各項統治政策。當時蕃童教育所與蕃人公學校在其他族群中多有設立，因日本政府眼中太魯閣族與泰雅族及賽德克族同樣屬於較「兇悍」的民族，所以太魯閣族部落所設立的教育機構是以警察人員為主體的蕃童教育所，從1916年於內太魯閣境內設置九所蕃童教育所為開端，其後至1941年間陸續在銅門、卡那岡、希達岡、德其黎以及砂卡噹等部落設置蕃童教育所，二十五年間在太魯閣族活動領域內共陸續設立三十八個蕃童教育所。⁵³相較1901年相良設置的國語傳習所以語言傳授為主體，蕃童教育所不僅單純教導日語，還有學科與實科的教學，學科的部分有：倫理、日語、算數、讀書與寫字，實科部分則為：工藝、農耕，女生則另授裁縫課程。⁵⁴蕃童教育所的教育，並非單純的傳授知識，其背後的目的在改造原住民族群，將生活習慣、文化以及國族認同都被培養成日本的臣民，加上由警察兼任教育人員使孩童及其家庭服從其權威性，加深日式教育的影響。潘繼道認為：

「霧社事件」後，日本當局加強對太魯閣族等原住民族群的控制，同時也加強對各原住民族群的認識，並紛紛強化各項教化措施與普及國語（日語）；對於教育擔任者及執行勤務的警察，總督府也藉由視學官及監察官，特別注意其監督與指導。⁵⁵

日本政府從上至下，有計畫性地對原住民孩童進行「教育」，意圖使之脫離原本族群的習性，「同化」成日本人，這樣的政策使得太魯閣族人的文化傳承受受到影響。

日本政府的殖民教育對臺灣原住民各族群影響長遠，現今太魯閣族各部落八十歲以上之耆老大多有進入蕃童教育所就讀的經歷，也能夠回

⁵² 講習所位置於今日秀林鄉秀林村境內。

⁵³ (1)王玫瑰總編輯：《移動的記憶：太魯閣族部落史及家鄉資源調查成果冊》(花蓮縣秀林鄉，花蓮縣秀林鄉公所，2015年12月)，頁139。(2)二十五年間三十八個蕃童教育所並非同時存在，過程有陸續增設、合併或撤除。詳見，潘繼道：〈日治時期的原住民族群教育－以太魯閣族為中心的討論〉《臺灣文獻》第56卷第3期(臺北市，國史館臺灣文獻館，2005年)，頁14-16。

⁵⁴ 潘繼道：〈日治時期的原住民族群教育－以太魯閣族為中心的討論〉《臺灣文獻》第56卷第3期，頁16-17。

⁵⁵ 潘繼道：〈日治時期的原住民族群教育－以太魯閣族為中心的討論〉《臺灣文獻》第56卷第3期，頁61。

憶起當時受到的教育以及對待，顯示當時的教育政策確實在太魯閣族起到某些作用，訪談這些耆老時仍可以聽到耆老對當時日本教育與警察的印象：「以前日本時代就是……反正就是，也不能隨便，也不能講什麼，聊天不能開玩笑就對了，如果說你這樣無意中講出，好像說講錯一句話的話，就會抓到日本的警察局那邊，會打這樣，用很粗的藤條打。」⁵⁶、「日本教育中是沒有讓小孩子插嘴的。日本教育裡就是爸爸最大。」⁵⁷，雖然從這些太魯閣族耆老至今能夠講述日語以及保留當時受過教育的記憶，但是大多數耆老對過往這段時光，多是呈現反感或是覺得那段日子很辛苦。從他們的態度可知，當時太魯閣族人受迫於日本政府的力量，屈就於殖民統治與同化教育，但並未就此認同與接受日本政府，不過日本政府的殖民政策確實使族人漸漸喪失部分文化與習慣。1935年加強對臺灣原住民的同化政策，日本政府公布〈戶口調查規定〉時，將原住民的稱呼從「蕃人」改為「高砂族」，「熟番」改稱「平埔族」，並且透過各種思想宣傳與國民動員，意圖增加原住民對於日本政府的認同。⁵⁸日本政府強制太魯閣族人改變居住地、禁止傳統習俗以及掌握教育下一代的權力，對太魯閣族的文化傳承產生影響，甚至有些傳統祭儀與習俗因此消亡。雖然民族的文化會隨著時空轉換而產生改變，但若因統治者以優勢力量與自視甚高的態度針對任一民族進行文化改造，所造成的傷害是無可計量的。

日本殖民統治對太魯閣族帶來的不僅有傷害，經由對抗日本人以及被統治與遷徙的共同記憶，使得花蓮地區的太魯閣族人以共同的遭遇及創傷經驗，刺激自我認同，並且成為正名運動過程中區分我族與他者的原因：

太魯閣戰役只是強化民認同的開端，日本政府在西元一九一八年開始對太魯閣族人實行的集團移住，這樣過程並不視單純地將單一的部落移住特定的一個地點，而是將數個部落打散並且分配到各個平地部落中，這樣的方式打破了過去以血親作為部落組成的方式，因為原本部落的組成是以同一個血親為主要的結合因素，但自從被打散混居之後，同一個部落的族人來自不同的血親系統，族人不得不重新認識來自不同血親系統的人，打破部落由單一血親系統的限制，也進一步整合了太魯閣族人對民族本身的想像與認同。在集團移住混居前，太魯閣族人雖然能夠想像其他部落中，有講相同語言及具

⁵⁶ 講述人：林秋素（八十二歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：方俊文、王人弘。時間：2016年4月27日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

⁵⁷ 講述人：田秋蘭（八十八歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：方俊文、王人弘。時間：2016年4月20日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

⁵⁸ 關於改稱高砂族另有一個說法是源自1923年乘攝政宮裕仁親王訪臺時，建議將「蕃」改名為「高砂族」。但正式的改稱是在1935年。（1）戴國輝編著，魏廷朝譯：《臺灣總體相》（台北，遠流，1989年），頁18。（2）黃昭堂著，黃英哲譯：《台灣總督府》（台北，自由時代，1989年），頁102。

有相同血緣的人，但這樣的想像並不是那麼清晰；可是在集團移住混居後，過去想像中遠方的族人已經跟自己比鄰而居，讓這樣的想像更加的真實，也透過彼此情報的交流，得知有更廣大的與自己相同的族人。因此太魯閣族這樣的概念，就是在許多歷史事件的累積中逐漸形成清晰且共享的影像。⁵⁹

太魯閣族正名促進會在進行我族與他族不同的論述時，將日本政府對太魯閣族人發動戰爭以及迫遷混居的歷史事件，作為太魯閣族人的共同記憶，並認為在這過程中族人突破傳統血緣部落關係的想像，逐漸形成族群的概念。

日本政府統治太魯閣族過程中禁止獵首與文面文化，使得族人與祖靈之間的聯繫有了部分的斷裂，造成崇信祖靈的太魯閣族人在心靈上產生不安與焦慮。強迫搬遷與設公墓禁止室內葬則是現實的空間環境改變太魯閣族生活場域，使族人因環境差異的陌生感與不確定性，加深對未來的徬徨，在如此動盪不安的時代中，族人喪失傳統與祖靈互動的對話機會，因而造成心靈上的匱乏，極需宣洩的出口，此時填補進來的就是外來宗教信仰。

肆、西方宗教的傳入

近當代太魯閣族社會中信仰西方宗教的人數相當多，其中主要為天主教、基督教長老教會與真耶穌教會三個教派，其中基督教與真耶穌較早進入太魯閣族部落，基督教長老教會的宣教較早從秀林鄉富世村開始，1924年一位太魯閣族的 Ciwang 受洗信教，雖然當時日本政府反對與打壓基督教徒，但是她仍在秀林鄉各村落私下進行傳教活動，佳民、加灣、秀林、富世、崇德等村受其影響，陸續有人入教，Ciwang 也因傳教貢獻很大，後來受太魯閣族基督長老教會信徒尊為「傳教之母」。

1937年富世村的太魯閣族人田三多，因肺病嚴重被醫生宣告無法救治，只能返回部落，後來經由花蓮教會的吳石連接觸到真耶穌教會，而加入教會。想不到病況好轉，因此認為是神蹟，使得同村許多族人聞訊後也加入真耶穌教會，⁶⁰之後在 1945 年 12 月成立臺灣原住民部落第一個真耶穌教會。真耶穌教會較少與其他教派教會來往，並強調「神的恩寵不能透過任何其他中介而臨於個人身上」，對於世俗的活動也一律採取拒斥的態度。因此，真耶穌教徒相較其他教派更為保守，不僅限制服飾穿著，嚴禁飲酒，更對傳統文化表現否定的態度，不吃豬血、不參與部落

⁵⁹ 黃長興總編輯、李季順主編：《還我族名-「太魯閣族」》（花蓮，花蓮縣秀林鄉公所，2003年），頁 32。

⁶⁰ 詳見張藝鴻：《utux、gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」》（臺北市，國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，2001年），頁 116。

文化聚會。

天主教進入太魯閣族部落時間就稍晚，大約為 1953 年間，由巴黎外方傳教會派遣胡志遠與牧德全兩位神父，分別在秀林鄉與萬榮鄉進行傳教工作。天主教在宣教初期曾藉由美國政府的協助，以麵粉、奶粉、衣物、藥品等物資，救濟原住民地區的族人，因此，獲得族人的好感，利於其宣教活動，同時天主教對於民族的信仰與祭儀態度較為開放，也是使得族人願意信仰的之一原因。⁶¹太魯閣族社會之所以願意接受西方宗教，主要在於受到日本殖民統治以及同化政策的影響，造成與祖靈關係斷裂，並且打亂原本部落人際關係，造成族人身心疲乏之際，西方宗教的進入確實對族人達到安撫心靈的作用。

從上述資料來看西方宗教在日本殖民時期就已經進入到太魯閣族部落，現今部落中詢問族人入教的原因也大多為親近長輩帶領，「從小就母親就拉著我的手去上教會」⁶²、「我信仰基督教會是我的母親教我去信教，我從小時候大約十幾歲就去上教會」⁶³、「我從小就信奉基督教……以前美國人還在這裡的時候，我跟著家裡的長輩們一起入信基督教」⁶⁴、「我信仰天主教，這是我從小的信仰，那時候我的父母親還是年輕的時候，他們就信天主教了。我聽他們說，過去我們族人家裡都很窮，天主教那個時候會分配食用油和食物給部落的族人，他們才會到天主教。」⁶⁵，二戰結束後，1946 年一年間有超過五百名太魯閣族人受洗成為基督徒，⁶⁶顯示在日本殖民統治期間，太魯閣族社會中已經具有一定數量的信眾。但日本政府對於太魯閣族人信仰西方宗教並未給予正面的態度，從耆老的口中可以得知，「那時候我的父親 Watan Wilang 因為信教而被日本人毒打，我家裡的長輩都因為信教而被日本人痛打，當時我還是孩子，看到那種場面真的很可怕。」⁶⁷、「我的母親那一代做教會禮拜的時候，常常會被日本人追打，他們上教會都是躲躲藏藏……那時候日本人禁止我們上教會。」⁶⁸、「從小就進真耶穌教會，那是以前兩個老人家帶我上教會之後就信了，

⁶¹ 孫大川、吳雪月、晷日羿·吉宏合著：《太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究》（花蓮，太魯閣國家公園管理處，2006 年），頁 94-96。

⁶² 講述人：白玉蘭（八十一歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：方俊文、王人弘。時間：2016 年 5 月 4 日。地點：花蓮縣秀林鄉可樂部落。

⁶³ 加灣部落講述人：朱美桂（八十四歲，女性），翻譯者：晷日羿·吉宏，訪問者：晷日羿·吉宏。時間：2016 年 4 月 20 日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

⁶⁴ 講述人：施玉旦（八十二歲，女性），翻譯者：晷日羿·吉宏，訪問者：晷日羿·吉宏。時間：2016 年 4 月 20 日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

⁶⁵ 講述人：林明珠（七十五歲，女性），翻譯者：晷日羿·吉宏，訪問者：晷日羿·吉宏。時間：2016 年 5 月 20 日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

⁶⁶ 邱韻芳：《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》，頁 144。

⁶⁷ 講述人：施玉旦（八十二歲，女性），翻譯者：晷日羿·吉宏，訪問者：晷日羿·吉宏。時間：2016 年 4 月 20 日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

⁶⁸ 加灣部落講述人：朱美桂（八十四歲，女性），翻譯者：晷日羿·吉宏，訪問者：晷日羿·吉宏。時間：2016 年 4 月 20 日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

以前日本警察都會抓，我們都要躲在洞裡上教會。」⁶⁹，在太魯閣部落訪問七、八十歲以上，年幼經歷日本殖民統治的耆老，皆表示當時若要參加教會活動必須得躲到沒有人注意的偏僻處，偷偷舉行以免被日警責罰，且於日常生活中還不時被檢查是否有信仰西方宗教，甚至被糾舉出來的人還受到公然的處罰。日本政府大力壓制基督信仰與教會活動，不但無法完全禁止族人，反而刺激信仰西方宗教的族人更加尋求神明的慰藉。⁷⁰

太魯閣族人透過西方宗教而取得心靈上的寄託，但是外來信仰的神學思維，勢必對於太魯閣族的傳統祖靈信仰與祭儀產生影響，而西方宗教中不同的教派對於太魯閣族的傳統信仰與祭儀也有不同的態度。天主教傳教過程中會積極對傳教對象的文化進行了解與記錄，以此運用在傳教工作上：

傳教士鼓勵他們把天主教道理與原住民傳統信仰、倫理連結。例如，將基督宗教的天主父與傳統信仰超越祖靈、不明的、最高的神靈，原住民傳統倫理原則與聖經的十誡，祖靈所在之地與基督宗教的天堂……等互相連結。⁷¹

雖然多數傳教士不贊成巫術，但是盡量設法讓基督信仰包容傳統祭儀中好的因素，他們不僅對原住民祖靈的敬拜採取包容的態度，也讓原住民在天主教禮儀中舉辦這些傳統的儀式，鼓勵他們保留傳統祭典。換句話說，天主教傳教士強調傳統信仰儀式與天主教禮儀的連貫與互為補充。⁷²

當天主教傳教士進入到太魯閣族部落時，試圖將教會的神學觀念與傳統信仰結合，透過傳教人員將太魯閣族原本的祖靈、祖靈之地、gaya 等概念，用在解釋上帝、天堂、誡律等，以此拉近西方宗教與祖靈信仰之間的距離，降低族人的排斥感，甚至更願意擁抱新的信仰。將傳統信仰與上帝信仰的部分教義與規範結合，促使族人接受新的信仰，對於宣教來說自然有所益處，但傳統信仰與祭儀可能會因其神學系統的重新詮釋，而可能產生改變或不同於傳統思維的解釋方式。除此之外，天主教傳教士多會學習與紀錄族群的語言，並試圖用其語言來進行傳教與禮儀聖事：

⁶⁹ 講述人：郭忠勇（八十八歲，男性），翻譯者：陳美華，訪問者：方俊文、王人弘。時間：2016年5月4日。地點：花蓮縣秀林鄉可樂部落。

⁷⁰ 邱韻芳認為日本政府對原住民信仰西方宗教的打壓，反而刺激太魯閣族人對其信仰的堅定，並且因為日本政府將基督教貼上「美國宗教」的標籤，因此，在日本投降離臺時，讓太魯閣族的信眾更加確信其所選擇的上帝是值得依靠的。詳見邱韻芳：《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》，頁140-141。

⁷¹ 丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著：《活力教會—天主教在台灣原住民世界的過去與未來》（臺北市，光啟文化，2004年），頁40。

⁷² 丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著：《活力教會—天主教在台灣原住民世界的過去與未來》，頁42。

這些年輕的傳道員不只充滿活力，也精通國語及母語，可以將天主教的道理以熱情的態度用當地的母語翻譯出來，讓老一輩的族人們較容易了解接受。……在秀林鄉服務的沙志勇、雷震華神父，在輔仁大學神學院禮儀中心的協助之下，於 2002 年出版太魯閣族語彌撒經本。⁷³

不僅透過族語或將經典翻譯成族語的方式傳教，天主教會對於太魯閣族的傳統祭儀活動，也沒有明顯禁止，因此，信仰天主教的太魯閣族人面對自身的傳統祭儀仍還是保有一定程度的信任與遵從：「雖然我信天主教，但是這個 smapuh 我還是相信的。如果說光給醫師看不會好的話，最後會去找巫醫，不過也不是一開始就去找。」⁷⁴無論從文獻資料或是耆老口述，都可得知天主教對於太魯閣族傳統祖靈信仰與祭儀的態度是較為寬鬆，對於族群語言的保存也有一定貢獻，族人也因其包容的態度而接納教會，因此，使得西方宗教信仰的神學概念滲入太魯閣族的傳統文化當中。

太魯閣族中另一個大宗的教派是基督長老教會，相較於天主教在信仰上的包容與物資救濟族人，基督長老教會則是以積極入世的作風來幫助在漢人社會中處於弱勢的族人，時常運用教會的力量支持民眾對抗不公義，在太魯閣族社會中就積極介入傳統文化復振以及正名運動，長久下來許多族人信徒同時也兼負族群對外溝通的重要角色，或是文化活動的推動者。當代太魯閣族的族群祭儀活動 Mgay Bari（漢譯感恩祭）的籌畫、還我土地運動、太魯閣族正名運動、太魯閣族還我狩獵權運動以及太魯閣族語簡易字典的編撰，這些對太魯閣族有著重大影響的事件或成果，多有基督長老教會的力量在支持與推動。相較起來真耶穌教會在宣教過程中，對於太魯閣族的祖靈崇拜以及傳統祭儀干涉較多，信徒大多不願意參與傳統以及新興的族群祭儀或是文化活動。

西方宗教各教派傳入太魯閣族部落先後順序不同，對於傳統祭典儀式的態度也略有差異，然而在傳教過程中，面對太魯閣族傳統信仰中「祖靈」與「gaya」兩項概念時，大多採用「本色化」的方式，將祖靈與上帝；gaya 與十誡進行對照與融合，其作法確實達到功效，部分信仰西方宗教的耆老會提及十誡與傳統信仰 gaya 有許多相同處：

以前祖父跟我聊天的時候，大多都是講打獵的英勇事蹟，也有跟我講打獵前不能做什麼，很多都不行，就像十誡那樣，不要吵架，不能做壞事，要不然打獵會什麼都沒有。⁷⁵

⁷³ 丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著：《活力教會－天主教在台灣原住民世界的過去與未來》，頁 40-47。

⁷⁴ 講述人：林秋素（八十二歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：方俊文、王人弘。時間：2016 年 4 月 27 日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

⁷⁵ 講述人：古雄順（五十三歲，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：方俊文、王人弘。時間：

太魯閣族人傳統認為任意與人起衝突、偷竊或是姦淫等行為觸犯 gaya，會導致祖靈降下懲罰，狩獵的不平順即是懲罰的一種表現。受訪者講述祖父所交代狩獵之前的禁忌時，以十誡來解釋各種會觸犯 gaya 的行為，顯示在其認知中十誡與傳統 gaya 在規範行為上，有諸多可以對應之處。晷日羿·吉宏在秀林鄉崇德村的調查，也出現部落耆老以西方宗教信仰的概念對太魯閣族傳統信仰進行重新詮釋的現象：

我們有天上的神在守護我們，不是只有魔鬼而已，天上的神才是最根本的（pusu）。不管有什麼是，我們還有天上的神可以依靠。我也是這樣想的，也不是僅僅只以這個是唯一的相信和依靠。祖靈是在這個信仰裡面的，過去守護我們的，最主要的是天上的神，天上的神在過去一直存在。Truku 生活在土地上，有了共同遵守的 gaya，就是祂留下來的。⁷⁶

這段敘述中信仰西方宗教的耆老，雖然不排斥祖靈，但是卻將原本對族人進行看顧的存在轉變成為西方宗教的神，並且認為 gaya 是神所創。張藝鴻認為真耶穌教在可樂部落傳教過程中，族人對於真耶穌教會的理解，是將之視為傳統 utux 與 gaya 概念的延伸，以 utux 來理解神，以 gaya 理解教義，因此，能夠接受新的宗教信仰。⁷⁷這樣的現象不僅出現在太魯閣族群中，簡鴻模認為西方宗教之所以能夠在眉溪部落迅速傳播開來，並且廣為族人接受，其中一項原因為傳教者將西方宗教的概念與族群傳統信仰融合：

因此當 Kumu Losin 初次到眉溪傳教時，由於其本身即是賽德克族人，她很巧妙的以 Utux Balo 及 Gaya 的觀念傳教，很容易地讓族人將傳統的 Utux Balo 之觀念與基督信仰的上帝相結合，而部落傳統的 Utux Tmninun 又可與基督信仰中的創造神觀相連結，讓眉溪部落的族人很容易轉換其傳統信仰，以之與基督信仰相連，甚至感覺不到其中之差別，因而輕易地接受了基督信仰。深究其因，長老教會初傳的成功應是這種傳統 Utux 信仰與基督信仰神觀的相容造成的結果。⁷⁸

2016 年 6 月 26 日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

⁷⁶ 晷日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象－太魯閣族村落祭儀復振及其當代展演》（花蓮市，古典書局，2014 年 2 月），頁 79-80。

⁷⁷ 張藝鴻：《utux、gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」》（臺北市，國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，2001 年），頁 122-125。

⁷⁸ 簡鴻模：《祖靈與天主－眉溪天主堂傳教史初探》（台北縣，輔仁大學，2002 年），頁 67。

文中所提及到眉溪傳教的 Kumu Losin 為花蓮的太魯閣族人，約 1949 年從花蓮步行到眉溪部落傳教，⁷⁹從她在眉溪部落傳教過程所運用的方式，應可推估當時基督長老教會在太魯閣族的部落中，也是提倡將西方宗教神學的概念與傳統的祖靈信仰以及 gaya 結合，並且用神學的方式來進行解釋，使信仰西方宗教的太魯閣族人接受這樣的觀念。

日本政府殖民統治過程中禁止太魯閣族諸多重要的傳統文化，如：獵首、文面以及室內葬等，使得族人喪失與祖靈之間的聯繫，加上強迫分散搬遷至平地的政策，打亂原本部落以血緣為基礎的人際關係。在太魯閣族人身心都受到箝制，徬徨不安時，西方宗教信仰趁勢進入到太魯閣族部落，雖然西方宗教進入部落填補族人心靈空缺，卻造成原本的祖靈信仰與外來宗教結合，更甚者因信仰外來宗教而捨棄祖靈信仰，造成祖靈信仰與祭儀逐漸改變與式微。

伍、國民政府時期的影響

二戰結束之後，日本政府喪失對臺灣的控制，緊接而來的是以漢人為主體的國民政府，國民政府在統治臺灣初期延續日本政府部分原住民政策。太魯閣族人雖然脫離了日本的統治，但隨之而來的國民政府仍以相似的手段統治著部落，繼續將留在山上的族人遷至平地：

因為日本的戰敗引揚空留屋舍。光復後國民政府延續日治的理番政策，將仍在山林居住的太魯閣族移往平地，而吉野移民村留下的福興、慶豐村落也成為 Sakadang、Sdagan 兩處移民住的地方。……遷來福興、慶豐不久之後，許多族人轉往慶豐、福興山邊居住及開墾，有更多人回到秀林鄉居住；在歐菲莉颱風侵襲 20 年後，余國權夫婦又回到銅門，問他為什麼回來，「我的家當都在山上，在平地根本沒辦法維生」。⁸⁰

國民政府不僅持續將太魯閣族遷移下山，同時也為了要方便統治臺灣原住民，制定一系列的法規與辦法，1951 年至 1953 年間國民政府陸續頒布「山地施政要點」、「促進山地行政建設大綱」、「山地行政改進方案」等政策方案，其施政目標可以從「山地施政要點」的前言明瞭：

山地為省政之一重要部門，其施政最高原則，自與省政趨於一致，而適應實際人地關係。目前設施，應以特殊方法為過度，根據三民

⁷⁹ 簡鴻模：《祖靈與天主－眉溪天主堂傳教史初探》，頁 29。

⁸⁰ 文中提及引揚一詞由日文的「引き揚げ」變化而來，意為日本二戰投降後，原居住於各殖民地的日本人民，陸續遭到遣返回日本這段歷史過程。林金全等人口述；蔡沐恩等人採訪編輯：《太魯閣族的另一種鄉愁－花蓮縣吉安鄉太魯閣族人的移動故事》，頁 23-24。

主義及政府基本決策，針對現實，本平等原則，增進山胞之智能、扶植山胞之進步，俾能享受一切平等權利，以達全民自治之鵠的。⁸¹

文中提到的施政最高原則為「與省政趨於一致」，以現今的角度來看其含意較傾向原住民各族向漢人政權與文化學習，最後與之同化。其後的「增進山胞之智能、扶植山胞之進步」更是直接顯露漢文化優越的態度。至此可知戰後陸續頒布的原住民相關法令，其內容並非以原住民族群生存與文化發展為目的，而是以漢人統治思維視臺灣原住民各族為「落後」，並試圖透過教育或介入社會秩序的方式進行「同化」，使原住民各族群脫離原本的生活方式，加上法規的制定並未徵詢過原住民各族的意見與看法，也無任何代表參與設計，頒布之後，就是以國家力量進行散佈與實施，因此，戰後太魯閣族人依然受到當權者以及主流社會的壓迫，持續面臨族群文化傳承受壓迫的困境。

原本太魯閣族兒童在日本殖民時代進入的蕃童教育所，在戰後大多改制，太魯閣族的孩童此後進入以漢人教育為主體的國民小學，而非回到部落透過耆老與生活實踐學習太魯閣族自身文化。1949年頒布「山地教育方針」，其第一條規定：「徹底推行國語，加強國家觀念。」，由此可知當時原住民適齡孩童，學習的項目仍然不是自己族群文化，僅是從日語及日本文化，改變為漢語及漢人的歷史文化。

1951年省政府教育廳會同民政廳頒定「臺灣省各縣山地推行國語辦法」(1973年此辦法修正為「臺灣省各縣山地鄉國語推行辦法」)後，嚴格規定各原住民鄉國民學校教學一律以國語進行教學，雖然在1998年頒布實施原住民教育法，但是至今原住民鄉鎮的國民學校仍以國語為主要授課方式。不僅是太魯閣族，其他原住民族群都面臨孩童在校接受、學習漢人語言及文化教育，在家則難以與只會族語和日語的祖輩溝通，而且當時社會環境，原住民身分的學子如果不能夠在漢人教育環境取得較好的成績，進入大專院校、師範專科學校或是軍警學校，也難以獲得較穩定的工作，因此，為求個人及家計的生存與發展，許多族人就順從如此的社會規則，使自己逐漸遠離部落及族群文化。

許多受漢人教育的原住民菁英們反思自身過往成長經歷以及目睹部落的凋零後，開始一系列的原住民族群運動，1980年代原住民知識份子開始於臺灣社會發表多元族群文化的論述，1987年解嚴後更展開一系列的爭取權利與平反的社會運動，⁸²1992年憲法第一次增修時，原住民運動團體爭取「原住民族條款」四項訴求：山胞正名為原住民，保障土地權，設立部會級專責機構以及原住民自治。⁸³1996年11月1日，立法院審議

⁸¹ 臺灣省政府民政廳編：《發展中的臺灣山地行政》(南投縣，臺灣省政府民政廳，1977年)，頁24。

⁸² 族群正名運動、三次的還我土地運動、抗議蘭嶼核廢料以及廢除吳鳳神話等等。

⁸³ 夷將·拔路兒：〈臺灣原住民族運動發展路線之初步探討〉《山海文化雙月刊》，第4期，頁22-38。

通過「行政院原住民委員會組織條例」，同年 12 月 10 日掛牌正式成立「行政院原住民委員會」，1997 年第四次憲法增修時，終於將「多元文化」、「民族意願」等敘述寫入增修條文中，⁸⁴確保臺灣原住民各族群的發展機會。在機構與律法的逐漸確立之下，原住民教育才開始從漢人的語言及文化教育，逐漸轉變為各族群語言及文化的多元教育。但是，從日本殖民時代至 1980 年代，長達六十多年以異族為主流的教育環境，確實造成原住民部落世代間的溝通不便，影響族群文化的傳承，在太魯閣族社會中亦出現類似狀況。

國民政府時期太魯閣國家公園的成立同樣也對太魯閣族造成許多影響，其規劃及濫觴來自日本殖民時期的政策。1937 年 12 月 27 日臺灣總督府國立公園委員會公告「次高太魯閣國立公園」成立，並且提出規劃案與範圍，公園範圍包含現今雪山及太魯閣等地，總面積約為二十七萬公頃，但因後來太平洋戰爭爆發，公園的設置就暫時擱置，直到 1949 年國民政府遷臺發展一段時間後，政府單位設立國家公園的計畫才又再次展開。

1979 年行政院審核「臺灣地區綜合開發計畫」中，將太魯閣地區、中橫公路大禹嶺、合歡山一帶及蘇花公路納入國家公園範圍，最終 1984 年完成太魯閣國家公園範圍界定，橫跨花蓮、宜蘭、台中與南投四個縣市，從立霧溪峽谷向上，包含東西橫貫公路沿線及其外圍山區，如：合歡群峰、奇萊連峰、南湖中央尖山連峰、清水斷崖等，公園總面積共計九萬二千公頃。太魯閣國家公園的範圍涵蓋秀林鄉大多數太魯閣族過去的部落生活以及農耕狩獵範圍，如：Tpdu（塔比多）、Empucing（合流）、Bruwan（布洛灣）、Skadang（砂卡噹）等，秀林鄉境內過去大多數太魯閣族部落位於現今的國家公園內，各部落族人即便被日本迫遷至平地，需要狩獵時仍會返回過去部落家族所擁有的獵場狩獵，戰後國家公園尚未成立以前也多有此習慣，但是國家公園成立過程中，政府並未對太魯閣族的傳統領地進行認定，因此大多被視為無人地而被劃作國有地，並以保育生態為由明訂法規於國家公園範圍內禁止引火整地、狩獵動物或捕捉魚類、採集花草樹木、在樹木、岩石及標示牌加刻文字或圖形等行為，等同於秀林鄉北端部落區域的太魯閣族人，幾乎無法在自己部落家族的獵場、採集地以及農地進行傳統經濟活動，更不用說祭典儀式的準備與舉行，在此情形下需要在山林間透過年長男性傳承的文化，因此更難以傳承。戰後太魯閣族人所面臨到的困境，不僅是異族政權持續帶來的制度與文化衝擊，還有經濟狀態的改變對生活產生很大影響，也間接造成青壯年人口離開部落，文化傳承產生斷層。

⁸⁴ 《中華民國憲法增修條文》第十條，國家肯定多元文化，並積極維護發展原住民族語言及文化。國家應依民族意願，保障原住民族之地位及政治參與，並對其教育文化、交通水利、衛生醫療、經濟土地及社會福利事業予以保障扶助並促其發展，其辦法另以法律定之。詳見《全國法規資料庫》<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=A0000002>，檢索日期 2018 年 4 月 2 日。

第三節 流失中追尋自我

太魯閣族經歷日本殖民統治，在語言、文化、空間以及族群認同等方面，皆受到外來統治者的影響，使得族群文化傳承產生斷裂，部分族人對於自我的認同產生迷惘，這樣的情形在二戰結束日本政府離開臺灣後仍未結束。1950年後至1990年長達四十年的時間，這段期間雖未發生以政府力量對太魯閣族進行大規模遷移，但是山地平地化政策以及國家公園的設立，讓許多太魯閣族人難以維持傳統生活，加上太魯閣族群在以漢人為主的社會中，普遍處於社會、文化、政治與經濟力量的弱勢，因此，部分太魯閣族人為求較優渥的生活品質，離開部落尋求工作機會與發展，大多以家庭或是個人身分前往臺北或桃園等北部都會區，此時期的遷徙並非以家族為單位進行移動，雖然有部分族人遷居，但花蓮北部山區仍是多數太魯閣族人居住的空間。在以漢人為主體的臺灣社會，因族群間的文化與經濟差異，讓許多太魯閣族人逐漸捨棄傳統生活方式，即便留居於花蓮的族人也大多因工作的關係需要來往於市區或是比較大的鄉鎮，部落中大多數時間僅存老年人或是兒童，青壯年大多在外求學或是工作。九〇年代後臺灣原住民意識逐漸抬頭，同時許多原住民身分的學者、政治人物以及社會名人開始喚起各族群對於自身部落凝聚力，太魯閣族在此階段經由基督長老教會背後支持下開始醞釀族群正名運動。

1980年代臺灣原住民各族群不論是個人還是部落，因長期受到主流社會壓迫，刺激原住民各族群在教育、政治、學界、音樂以及宗教等不同領域的知識份子，展開族群認同與權利的運動。太魯閣族也在這波浪潮中開始舉辦各項族群活動。1991年在太魯閣國家公園境內的布洛灣台地，舉辦「花蓮縣原住民文化技藝活動」，此次活動聚集花蓮秀林、萬榮及卓溪三個鄉鎮的太魯閣族人參與，並由花蓮縣秀林、萬榮兩鄉鄉長共同擔任大會會長，是九〇年代初期較盛大的一場族群文化活動。晷日羿·吉宏認為從此文化活動中可以看見當時太魯閣族精英們復振文化的方向：

在1991年布洛灣台地上的文化活動盛況，我們可以清楚的看見太魯閣族群復振文化傳統的性質與形態。正如當時的大會主席李繼生鄉長在開幕致詞中所說的：「跳自己的舞，唱自己的歌」，這次活動強調的主軸就在太魯閣族傳統歌舞。各村展演的傳統舞蹈內容，幾乎概括了早期族群傳統生活形態，包括農耕、狩獵、織布、黥面等曲目。其中在歡迎儀式上，由基督教會牧師 Hayu·尤道擔任祭司演出的獵頭戲碼，獵頭的祭儀藉由舞蹈曲目形態的首次展現，最令

現場觀眾震撼。⁸⁵

由此可知 1991 年舉辦的太魯閣族文化活動，其中一項目的就是為了凝聚族群自我認同，透過部落耆老口述與文獻拼湊出過往生活樣貌，藉由展演再現出來，以此強化自身族群的認同，並且凸顯自身族群與花蓮地區與他族的差異。⁸⁶

1996 年 7 月在基督長老教會的支持下，太魯閣中會在富世村姬望紀念教會舉辦正名 Truku 族研討會，其成員大多為基督長老教會的族人參與，同年 10 月花蓮縣太魯閣建設協會也舉辦正名運動座談會，參與者多為族內知識份子。兩個組織雖然對於自身族群不該被歸為泰雅族之下有共識，但族稱卻有所分歧，基督長老教會這邊主張應以太魯閣族 (Truku) 作為族名，而花蓮縣太魯閣建設協會則主張應以賽德克族 (Seejiq) 為族名。族內兩派經過長時間宣傳理念與互相協調，在此期間也透過族群祭儀文化活動，強化族群的認同。1997 年由同樣擔任秀林鄉鄉長的李繼生，在布洛灣舉行第二次的太魯閣族文化展演活動，這次的標題以「1997 秀林鄉原住民德魯固系列文化活動」為號召，同樣也是要邀集萬榮與卓溪鄉的太魯閣族人共同參與。據晝日羿·吉宏的觀察，這次的活動與 1991 年的相比有些變化：

一是 1991 年以獵頭祭典做為迎賓的儀式，以及傳統舞蹈中的「太魯閣獵首舞」，在這一年已經不再出現了；二是整個活動所花費的活動時間、活動經費，比第一次的文化活動規模更盛大，包括活動時間長達七日、活動經費超過 200 萬元。……展演傳統文化內容也更多元，包括母語演說競賽、傳統樂器演奏、傳統技藝競賽、黥面老人攝影展，以及傳統編織和舞蹈競賽等。⁸⁷

1997 年第二次舉辦的跨鄉鎮太魯閣族文化活動，規模更盛大，不僅活動天數與經費增加，還擴充活動內容，增加母語演說、傳統技藝以及文化展覽等，這些活動內容延續到現在太魯閣族各鄉定期舉辦的「感恩祭」(Mgay Bari)，現今仍可見到類似展演活動。

1991 年與 1997 年舉辦的大型太魯閣族文化活動，不但呈現出太魯閣族社會菁英對於自身族群文化的想像，同時也使得族群內部開始正視自身族群文化以及認同問題。1998 年 1 月 2 日，廖守臣與洛帝·尤道等人於秀林鄉富世村可樂社區成立的「秀林鄉可樂文化傳承協進會」，創會成

⁸⁵ 晝日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象－太魯閣族村落祭儀復振及其當代展演》，頁 15。

⁸⁶ 此處的他族主要為泰雅族與阿美族，前者為太魯閣族精英們急欲區分，在血緣與文化上有著千絲萬縷關係的族群；後者則為當時主流社會，對於生存於花蓮的原住民普遍僅認知到阿美族，文化活動也是阿美族的相關活動較具有能見度。

⁸⁷ 晝日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象－太魯閣族村落祭儀復振及其當代展演》，頁 17-18。

員大多為可樂社區的居民，其組織成立宗旨為追尋與保存族群傳統文化。1999年太魯閣族分別由官方與民間各自舉辦了三次的祖靈祭活動，太魯閣族社群的兩個民間組織，前後於該年度舉行祖靈祭典，2月的時候「秀林鄉可樂文化傳承協進會」在富世村田徑場舉辦「部落之愛：1999富世村可樂社區祖靈祭典」。同一年5月由「花蓮縣太魯閣建設協會」在萬榮鄉萬榮國小操場舉辦「賽德克群祖靈祭活動」。同時秀林鄉公所召集整合族內熟悉傳統祭典運作的人士，在12月舉辦「秀林鄉迎千禧祖靈祭」，並且秀林鄉公所於之後三年定期舉辦以祖靈祭為名的族群文化活動。綜觀太魯閣族從1990到2000年間，族內教育體系、教會牧師、政治菁英以及部落耆老等，各領域的族人不斷透過建構與詮釋，呈現族群的「傳統樣貌」，試圖喚起族人對於自身族群的想像與認同，並在臺灣社會中找出族群的定位。

二十世紀最後十年太魯閣族菁英們持續不懈的努力，確實對於族內造成一定影響。2001年3月在一群在北部求學具太魯閣認同的學生，在臺北市成立了「台灣原住民德魯固族學生青年會」（後更名為「太魯閣族學生青年會」），目的在推動族群文化與族群正名相關活動。這個組織的出現，顯示太魯閣族的族群意識，從族內長者與知識份子拓展到族內不同年齡階層，青年學子的認同及參與族群文化，使得太魯閣族社群更加活絡，同時也傳遞出族群認同並非屬於單一年齡階層的事務，只要是族內的一份子都有參與的權利。2002年9月14日花蓮縣德魯固族文化發展協會於花蓮縣議會舉辦「台灣原住民Truku族「正名」與自治政策研討會」，會議中成立「太魯閣族正名」推動小組，同年11月將推動正名組織名稱訂定為「太魯閣族正名促進會」，並發表正式聲明：

我們是來自於西部 Truku Truwan（意指源頭、原居地或發祥地）的民族，約三、四百年前自南投縣境越過中央山脈奇萊山，克服自然環境的險峻，沿著立霧溪山谷向東遷移，祖先們為族人及後代子孫尋找可以延續族群命脈最好的生活園地。歷經滿清政府、日本殖民及國民政府的統治，以及國家公園「無人主義」的勸化，我們一直「存在」著。「花蓮太魯閣」這個地方早已經成為族人真實認同的故鄉。由於外來不同的主權者，以其文化價值進入我們的生活，從此我們成為被「附屬化」、「客體化」，迄今仍迷失於民族之認定，我究竟是誰？這問題一直迴盪在族人心中。

為了與一般社會建立「互為主體」的平等關係，及為族人未來發展，並喚起政府及主流社會，重視我們的存在，我們要有尊嚴的走出自己，嚴正要求正名為「太魯閣族」。⁸⁸

⁸⁸ 孫大川主撰：《秀林鄉志》（花蓮縣，秀林鄉公所，2006年），頁358。

這份正式聲明強調太魯閣族自南投遷徙至花蓮後發展的記憶，以及花蓮地區的部落空間已成為「故鄉」的在地性，族群的認同應該跨出外來統治者的影響，並與社會平等對話，希望主流社會能夠正視太魯閣族的存在。同一年中萬榮與秀林兩鄉的鄉代表會議先後通過以「Truku」為族名，並利用鄉公所資源開始於鄉內部落進行聯署與遊說。至此，太魯閣族社群已經凝聚出對自身族群的共同想像，並且不分老中青皆為族群正名運動付出。

「太魯閣族正名促進會」，於 2004 年 1 月 14 日，行政院宣布太魯閣族繼噶瑪蘭族，正式成為臺灣原住民族第十二族後，完成該組織的階段性任務。綜合來看，太魯閣族的文化自覺與認同意識通過族群知識精英在各個領域的文化實踐，從廖守臣、楊盛涂、李繼生、田信德、烏納翰·昝劭、哈尤·尤道、洛帝·尤道、鄭榮祥、黃長興、許淑銀等人在不同領域的推動，並嘗試對族群文化進行詮釋。⁸⁹然而部落菁英對於自身族群的想像與文化復振並未在正名成功之後就停止，仍在 2004 年開始至今定期舉行的族群祭儀活動「感恩祭」(Mgay Bari)，透過活動的安排與展演，呈現出族群的樣貌。同時，從開始正名以來族群認同的問題，並未因獲得當權者的認可而完全解決。

2004 年不僅是太魯閣族正名成功的年份，也是太魯閣族將二十世紀末開始，經由太魯閣族族群菁英為凝聚族群認同，而進行復振的祭儀活動「祖靈祭典」，更名為「感恩祭」(Mgay Bari) 的一年。在太魯閣族尚未正名成功以前，所舉辦的族群祭儀活動大多冠有「祖靈祭」一詞，如前所述 1999 年底由秀林鄉公所主辦的「秀林鄉迎千禧祖靈祭」，在後續的三年皆有持續舉辦，直到 2004 年將祖靈祭一詞，改為感恩祭，族語部分使用了 Mgay Bari 的稱呼，⁹⁰更名的原因為部分基督教長老會太魯閣中會的牧師在 2004 年，宣稱太魯閣族的 Mgay Bari (祭祖靈) 的祭典意義是對祖靈賜予農作物豐收而感恩之意，遂將祭典更名為「感恩祭 Mgay Bari」，並說明感恩祭典是為了還原祖先傳統的宗教信仰對「Utux Tminun 造物者」的賜福與保佑及感謝，並祈求 Bari 神靈給我們更多的獵物及農作物的豐收。太魯閣族傳統祭典的祭祀對象轉為以「Utux Tminun」、「Bari」為感恩獻祭的主體。⁹¹此後的年度以鄉公所為主辦的年度族群祭典，就定調以感恩祭 (Mgay Bari) 作為主要活動名稱，對外也宣稱此為族群傳統祭典儀式。對於信仰基督長老教會的族人將祖靈祭改為感恩祭的做法，在太魯閣族社群中並非所有族人都接受。

⁸⁹ 昝日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象－太魯閣族村落祭儀復振及其當代展演》，頁 7。

⁹⁰ Mgay Bari 一詞較早見於《蕃族調查報告書》中內太魯閣 (Truku) 一帶部落，指稱祖靈祭的詞彙。臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 18。

⁹¹ 昝日羿·吉宏：《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》(臺北市，山海文化雜誌，2011 年 5 月)，頁 388。

太魯閣族自南投遷徙至花蓮，又歷經日本與國民政府統治，受到兩種不同文化的侵入與洗禮，在族人擁抱西方宗教後也對族群傳統文化產生影響，各種外來力量交會以及族人為求生存而妥協，使得太魯閣族的祭儀與口傳敘事逐漸受到改變或是流失。但在臺灣社會原住民意識高漲的年代中，由太魯閣族中的精英份子帶領族人重新復振與詮釋族群的文化，在以漢人為主流的臺灣社會中建立起自我族群的認同以及爭取族群的主體性。回顧太魯閣族的發展歷程，有助於釐清太魯閣族各項祭典儀式及其相關口傳敘事發展至今改變的可能原因，同時也能夠更清楚了解從 1990 年代發展起來最後成為當代族群祭儀活動的「感恩祭」，其祭儀所包含的族群想像與實踐。太魯閣族的各項祭儀具有不同的功能性，其舉行的時機、地點或是參與的人規模，也多有不同，有些祭儀事關全部落的發展，每年定期舉行，有些則是在個人或部落有需求時才會進行。



第三章 歲時祭儀及相關傳說

太魯閣族歲時祭儀多以親屬群體為單位，由父系為中心的世系血親，加上透過婚姻關係的姻親，所形成的人際關係社群。在早期太魯閣族社會中部落概念往往是由前述的血親群體並在同一個或鄰近的區域所形成的生活圈，同部落或鄰近部落的成員彼此或多具有血緣關係：

本蕃受地形限制，難以組織大型集團部落，皆是數戶血親關係者集居組成的小部落，蕃語稱 kingaltama。¹

本蕃與內太魯閣蕃一樣，皆由數戶血親關係者集合組成小部落，再由兩、三個小部落共同組成一社。²

本蕃係近年自內、外太魯閣遷居而來。各戶自行舉行祭祀，狩獵是由血親或姻親等共同組隊進行，不像他社特意組團。³

因此太魯閣族人在進行農耕、狩獵與祭儀活動的過程中，大多以血親成員作為團體組成，遵從相同的 gaya，形成共耕、共獵、共祭儀，以及共負罪責的緊密連結，此種社會規範與關係所形成的 gaya 團體廖守臣認為是泰雅族、太魯閣族與賽德克族傳統社會進行各項日常以及信仰活動的基礎，⁴在同個 gaya 團體中彼此所認知到的族群祭儀與口傳文學基本上內容差異不大，若在不同的 gaya 團體中成長，即便同是太魯閣族人對相似的祭儀與口傳的記憶也可能會有所差異。晷日羿·吉宏則認為傳統社會中 gaya 作為信仰系統，嚴謹地扣住一個人在社會中各層面的定位，藉由獻祭與分食進行救贖，最後達到除罪，實踐對於祖靈的敬畏。即便當代社會太魯閣族人多信仰西方宗教以及參與教會活動，這個心理狀態仍深植於族人心中。⁵太魯閣族此種組成社會團體的方式，團體成員並非固定不變，也存在因應現實狀況而彈性調整的狀況，但仍需具備同一親屬群體的原則。

¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年7月），頁7。

² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁10。

³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁13。

⁴ 廖守臣對泰雅族、太魯閣族與賽德克族的傳統部落團體進行調查後，將其規則與作用時機分成五個項目進行說明，分別為：血族、狩獵、祭祀、犧牲以及勞役。廖守臣：《泰雅族的社會組織》（花蓮，慈濟大學醫學暨人文社會學院，1998年），頁50-62。

⁵ 晷日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象－太魯閣族村落祭儀復振及當代展演》（花蓮市，古典書局，2014），頁166。

太魯閣族傳統的歲時祭儀主要與農耕狩獵相關，播粟祭祈求播種下去的作物能夠豐收，收割祭期望今年以及來年能夠有好收穫，祖靈祭則是將一年的農耕與養殖成果獻祭給祖先，祈求祖先之靈能夠庇佑族人。晷日羿·吉宏認為太魯閣族的祭儀是人與祖靈互動的過程，從小米播種到農作收割的整套農作行事，伴隨著狩獵活動而進行綿密的儀式過程，祭儀行動的運作關鍵在於人與祖靈間互為彌補的守護概念。儀式獻祭的目的是維繫農耕豐收，農耕是族群主要的食物生產來源，狩獵是儀式性行為，具有再生產與預兆豐收的意涵。⁶因此，可以得知對過往尚處於農獵時期的太魯閣族來說，農耕活動是族群發展的重心，因此，祈求農耕順利的歲時祭儀需要相當謹慎進行，甚至於儀式後，為求探知祖靈對於獻祭是否滿意，還試圖透過狩獵甚至是獵首來獲得啟示。農耕得來的作物，不僅是自身辛勞的結晶，同時也是族群生存的命脈。尤其在農獵社會階段居住的深山地區耕地有限，技術也多使用火耕旱作的太魯閣族，再怎麼辛勞，其收穫勢必有限。因此，對於農作物不僅有祭儀向祖靈祈求豐收，也有口傳故事來告誡族人，必須珍惜農作物，否則會遭到懲罰報應。

除了農耕祭儀之外，傳統太魯閣族另一個重要的歲時祭儀為祖靈祭，舉行時機多在農作物收穫入倉之後，藉由將一年辛勤的勞動成果，獻祭給祖靈，除了感謝一年的保佑，同時也向祖靈祈求來年的順利。於收穫之後向祖先祭拜的儀式，並非只有太魯閣族群會進行，類似的儀式在臺灣原住民各族群多有類似的祭儀活動，只是各族群對於祖靈的認定以及存在地點各不同。太魯閣族所認知的祖靈，為族人善終之後的靈魂，在太魯閣族口傳故事中有提及，人死後必須經過檢驗，才能前往祖靈之地，成為祖靈一份子，這類相關傳說，塑造出太魯閣族人對於祖靈的想像。同時，太魯閣族人也相信，祖靈能夠對族人的日常生活造成許多影響，從部落族人生命安全，農耕與狩獵豐收與否，甚至族人間起爭執也透過祖靈是否庇佑獵首者來判斷誰是誰非。祖靈祭對太魯閣族人來說，是相當重要的祭典儀式，但在被日本殖民的過程中，因當權者禁止及同化政策的影響，使得族人有相當長一段時間，沒有舉行部落規模的祖靈祭，⁷直到 90 年代由族內的知識份子與耆老，為了凝聚族群意識，結合地方公家單位資源重新舉辦多次的祖靈祭活動。

90 年代太魯閣族人重新復振的祖靈祭，其背後主要目的，是為了族群意識的建構以及凸顯族群自身的特色，因此，在祭儀活動內容中加入許多展示族群文化的元素。2004 年之後，因族內數位基督長老教會牧師積極推動下，經族內討論決議後將重新復振舉行的祖靈祭改名為「感恩

⁶ 晷日羿·吉宏：《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》（臺北市，山海文化雜誌，2011 年），頁 12。

⁷ 據各地耆老所述，因公墓的出現，加上日本人禁止族人集會，所以祖靈祭轉換成家戶各自簡單祭祖的型態。

祭 Mgay Bari」，並以此為固定祭儀活動的名稱持續定期舉辦至今。綜合來看，太魯閣族過去與現在舉行過的歲時祭儀，主要為農事祭儀（播種與收割祭），年終收穫後的祖靈祭，以及經由當代族內菁英重新詮釋建構的感恩祭。這三類型的祭儀以及相關傳說，分別在過去尚處於以農獵維生的階段，以及近當代追尋自我主體認同的太魯閣族社會，以何種樣貌呈現及作用，本章針對此部分於各節詳述。

第一節 農事祭儀與小米傳說

太魯閣族無論是在南投仁愛鄉，還是遷居到花蓮進行發展，傳統的生活場域幾乎都是在海拔 1000 公尺左右的河谷、臺地與山麓等地，⁸因此，容易使人誤認其族群以狩獵作為主要經濟活動，事實上太魯閣族主要的食物來源還是依賴農耕。太魯閣族傳統狩獵的時間多集中在九月至隔年一月左右，進行狩獵大多為秋冬兩季，⁹其他時間則主要以務農為主，農耕方式以圈地火燒後於該地整理進行旱地耕種，同一塊耕地兩三年後休耕，另尋他地重複進行前述耕種行為，農耕作物通常為小米、芋頭等主食為多數。這種旱地輪耕的方式，需付出許多勞力但收成卻有限，因此，太魯閣族人為求能夠獲得較好的收成，設計了一連串的農耕歲時祭儀，從播種、收割到作物的入倉收藏，都有固定的相關儀式，期望透過舉行這些儀式，能夠為族人帶來穩定的收穫。

前一章節已敘述太魯閣族陸續遷移至花蓮境內的各社群與南投賽德克族各社群之間關係，雖然現今各自成為獨立的族群，但是在文化上仍有許多相關的部分。尤其在推估日治時期調查紀錄之前，太魯閣族的祭儀狀態與口傳內容時，南投各社群的狀況能夠作為推論的輔助，同時也能夠比較出太魯閣族在遷徙之後，祭儀與口傳是否有產生改變。

壹、播種祭的文獻記錄

太魯閣族農耕祭儀的文獻記錄，目前可上溯的較早資料為日治時期學者所做的調查，森丑之助於《台灣蕃族志》中囊括泰雅族、賽德克族以及太魯閣族三族的各項調查，主要記錄到三族的播種祭、收割祭以及祖靈祭這三項祭儀活動，對祭儀內容的敘述先敘述儀式大致執行過程，接著再以地區分類進行細項差異的比較。森丑之助所記錄較完整的播種祭過程，並未標註是哪一社群的舉行方式，僅在描述播種祭之前，特別講敘霧社群、韜佗群與卓犖群在進行此儀式時，有代表一個部族的世襲祭司，由該祭司來進行祭儀相關工作，因此，將此播種祭儀過程視為南

⁸ 廖守臣：〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉《民族學研究所集刊》第 44 期，頁 61。

⁹ 黃長興：〈東賽德克群的狩獵文化〉，《民族學研究所資料彙編》第 15 期，頁 29-31。

投三個社群的綜合紀錄，祭儀過程如下：

祭祀日期是選擇朔月之際，由司祭在半夜與男童到將要設祭壇的田地去。首先整理小地，以石區劃界限，在其內製作小型之蕃屋及穀倉，頭首架等等模型。又在附近設陷阱以補老鼠並捕殺其他各種昆蟲類，一切準備妥當，將捕捉的老鼠作為供品並在其周圍點起火炬，等待至初更時刻舉行儀式。首先挖掘田地設置小區域，將粟、藜及其他穀豆菜瓜芋等等種子播種在其內，之後作勢將每一種類種子少量放入裝有水的鍋內，並且假裝吃掉，表現出飽足的樣子，然後以竹杯裝酒供祭祖靈，自己也喝一些，接著低聲吟誦祭詞，對祖靈祈禱作物豐收。內容大致為：「祖先之靈啊，吾等子孫遵守祖先的遺訓，今日在此供奉酒食舉行祭儀，期望祖先之靈能夠接受，使得我們能夠風調雨順，作物豐饒，狩獵多獲得獵物，子孫健康成長族群繁榮。」祭詞唸完後，將預先捕獲的小鳥去毛，羽毛埋入土中，小鳥則放入網袋，入夜後背負回家，小鳥切成細肉用樹葉盛裝後排放在屋外的石頭上，等待至隔天清晨告知部落眾人，祭儀已圓滿完畢，又得獵獲鹿，今年的豐饒確定無虞。其後數日部落眾人不勞動，舉行宴會歡慶。¹⁰

就記錄可以推估當時的播種祭舉行時間約兩到三天，刻意在半夜離開部落，僅祭司與協助的男童於深山中進行儀式，凸顯此祭儀的隱密性。但是也因祭儀的執行方式，造成祭儀的詳細內容多只有祭司以及作為其傳人的男童清楚其過程，當族群社會面臨巨大變化時，很容易因為懂得祭儀的族人太少，成為祭儀迅速失傳的原因之一。在這段播粟祭的敘述之後，森丑之助也提及太魯閣群的狀況：

在 Taloko 蕃及 Toloko 蕃之中除了與霧社方面同樣做此祭儀之外，預先補得小鳥，陳述祭詞後將小鳥的羽毛拔取而埋在土中之後將其鳥裝入網袋，入夜後背負歸家細切其肉，把它盛在樹葉上，排放在屋外的石頭上，隔天凌晨告知社眾說：「祭儀已經圓滿結束而且獲得鹿，今年豐收確定無疑。」數日內休息開設酒宴歡慶。¹¹

從森丑之助的敘述來看，太魯閣群的播種祭，內容與南投的三社群差異不多，而木瓜群與韜賽群則沒有相關的記錄，因此難以推估是否不同社群之間有所差異。

¹⁰ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕（臺北市，中央研究院民族學研究所館藏，未發行），頁 300-301。

¹¹ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁 306。

同時期另一位學者佐山融吉紀錄範圍較為廣泛，在《蕃族調查報告書》中將太魯閣族與賽德克族以地區為區分，在此之下又分為南投部分的霧社群、韜佗群與卓羣，以及花蓮地區的內太魯閣群、外太魯閣群、韜賽群、寬卓蘭群以及木瓜群等不同社群進行觀察，各群在農事祭儀方面皆有播粟以及收割的祭儀存在與記錄，但族語名稱以及儀式內容，各群略有不同。以下將播種祭與收割祭分別依其區域分類，將祭儀名稱、形式與內容等相關資料整理至表中，再進行解讀。下表為南投各群播種祭的進行狀況：

表 3-1-1 《蕃族調查報告書》南投各群播種祭整理表¹²

族群區域	祭儀名稱	祭儀時間	祭儀內容	備註
霧社群 (Tg daya)	播粟祭 (tm ukuy macu)	文獻 未詳 述	預先通知各社播粟日期，並囑咐社人安靜待在家中。該日傍晚，祭司 (smratuc) 獨自前往耕地，尋找一塊約一尺見方的土地，中央以樹枝為界分成兩邊，一邊播撒糯粟種，另一邊播撒粳粟種，播撒時禱唸咒文。播種結束，以小鋤或刀子取土掩蓋種子，隨即返回通知各社已完成播種儀式。之後各社休息一天後，即可各自開始進行播種。祭司途中若遇見社人，該人必須宰豬謝罪並且舉行祭儀。	播種期間不忌諱見到蛇。 另有播黍儀式內容與播粟祭相同。
韜佗群 (To da)	播粟祭 (sml atuc)	文獻 未詳 述	祭司 (smaluwaya smlatuc) 在上午兩點左右獨自到社附近，找一處豬、雞無法跑進去的地方，並於該處地上豎立三塊石板，其中一塊斜放，劃出長約兩尺、寬約一尺的區域，然後在其內中央以一塊稍小的石板作為分隔兩區的界線，這個範圍稱 gumuridu。然後在石板旁插立小火把、一支竹子以及一塊燧石。 在石板隔成的兩區域內，一邊播撒糯粟種，另一邊播撒粳粟種，口中同時禱念：「祈求粟的成長力猶如石頭般堅強、竹子般快速，成熟顏色如火把般！同時希望，狩獵時，獵獲豐收！」，之後灑些水，	另有播黍儀式內容與播粟祭相同。

¹² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年7月），頁23-26。

			播種儀式即告完成。祭司返回後，即告知各社儀式結束，休息一天後，各社才可以開始播粟種。	
卓羣 群 (Truku)	播粟 祭 (sm gasuc)	文獻 未詳 述， 僅知 為滿 月之 夜	每到播粟祭時，各社須贈送一頭豬給祭司。祭司收下豬後，下令製酒，之後於滿月之夜，與妻子兩人上山。到山上後，於石製的臺子上放置三顆白石，在臺子前端掛上鋤形樹枝，並在其前方立hgaya ¹³ ，之後在臺子下面挖洞播撒粟種，口中禱唸咒文：「社人狩獵時，請賜予獵物；出草時，請賜予眾多首級，勿讓敵人追來；亦請讓作物的收穫豐盛。」禱唸結束後祭司便返家。 第二天各社出外狩獵，若有獵獲則奉獻給祭司。祭司於手上塗抹獸血，在粟發芽前不洗手。 數日後，祭司派人上山查看，若粟以發芽，祭司則親自上山進行疏苗工作。之後再到自己的田地播種，並於當日完工。各社的人可以派人前往探聽播種期況，當祭司告知已播種完畢，探聽者立即回到各社，各社即可開始進行播種。	祭儀期間祭司忌諱摸火或是刀刃，也不能除草。不忌諱祭司前往田地途中遇見他人。

從整理表可知霧社群與韜佗群進行播種祭的過程較為接近，皆是由祭司到田地劃定一塊區域，在範圍內播種兩種不同粟種，差別在於韜佗群是以石板來搭造進行儀式的空間，並在旁邊放上各種象徵物，祈願粟米能夠如這些象徵物般順利成長。三社群當中，卓羣播種祭的過程差異性就較大，祭儀前部落族人必需送豬隻給祭司，祭儀過程雖然同樣也是播種祈禱，但並非祈禱完儀式就結束，還需要讓眾人出外狩獵將祭司將獸血塗在手上，等待祭司於儀式中播種的粟種發芽後，才算播種祭結束，部落族人才能進行播種。另外霧社群的播種祭過程中忌諱祭司被部落的人撞見，甚至需要殺豬來賠罪，在卓羣則無此禁忌。相較於森丑之助以概括性的方式呈現霧社群、韜佗群與卓羣的播種祭，難以判斷三個社群之間是否有所行為差異，佐山融吉對於三社群的祭儀過程分別敘述就能夠清楚辨別各社群的差異。

佐山融吉調查花蓮地區太魯閣族的範圍較廣泛，並將族群依活動區

¹³ 書中此處是寫 hqaya，但應該是 hgaya，此物為獵首歸來舉行祭儀時，以蘆草製作的祭儀物品。

域分為內太魯閣群、外太魯閣群、韜賽群、覓卓蘭群以及木瓜群，¹⁴幾乎涵蓋大多數花蓮地區的太魯閣社群，雖然對於祭儀過程的描述並未如同森丑之助那般詳細，但是以足夠與南投各群間進行比較，同時也能夠看出花蓮地區各群之間的差異。花蓮太魯閣族各社群的播種祭過程整理如下表：

表 3-1-2 《蕃族調查報告書》花蓮各群播種祭整理表¹⁵

族群區域	祭儀名稱	祭儀時間	祭儀內容	備註
內太魯閣群 (Truku) (立霧溪流域)	播粟祭 (pki sipa)	十二月左右	<p>過往各社有一位祭司主持祭祀，但現今改為各血親獨自進行。祭祀日前先行夢占，接著由血親中口才好的人擔任祭司，並由他宣布舉行日期。祭祀前夜殺豬，並將種粟放置於豬屍體下，以豬血浸潤種粟，並向祖靈祈禱。</p> <p>隔天清晨，祭司來到田裡，將粟種播在一尺見方的小田地上。接著與將酒一半撒在地上，一半自己喝掉。結束後，返家告知族人，之後就出外狩獵，返社后飲酒、跳舞。</p> <p>第二天，各戶搗製麻糬，男子出外捕鳥，獵物豐富、手上有沾血跡，表示吉利。</p> <p>第三天，血親親屬外出狩獵數日，家中成員釀酒。待狩獵者歸來，喝酒、跳舞助興，此日稱作 smgasut。除此還會到先前播粟種的田地疏苗。Smgasut 翌日，開始全面播粟（時間約一月）。</p>	
外太魯閣群 (Truku) (立霧溪流域)	播粟祭 (ptb alay)	文獻未詳述	<p>社眾祭儀前夕集合，商議播種祭日期。祭儀前日，殺豬飲酒，一天一夜不外出，交談時避免平日用語。祭儀當天，各戶派出一位老人，天亮前盛裝，悄悄前往剛闢好的田地播下少量粟種。返家後就不再外出。老人前往田地途中如果遠遠看到他</p>	

¹⁴ 前一章節已經清楚交代，花蓮太魯閣族各群與南投各群之間的遷移關係，在佐山融吉的分類中，將花蓮的太魯閣群再細分為內、外太魯閣群以及覓卓蘭群，並且分述各社群的祭儀與傳說，其中確實有所差異，因此製表仍沿用佐山融吉的分類。

¹⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 17-21。

霧溪 流域)			<p>人，要揮手警告，受警告者要馬上趴伏在地上，等待老人通過才能抬起頭。若前往途中看到蛇，要馬上返家，並取消祭儀，若返程看到則是吉兆。</p> <p>昔日於播粟前，即是在播粟祭到全面播種開始期間，舉行出草活動。據說若砍取人頭，表示農作即將豐收。</p>	
韜賽 群 (ta wsay) (陶 賽溪 流域)	播粟 祭 (sbr atut)	文獻 未詳 述	<p>祭祀團團長選擇無社人死亡的朔日夜晚，向社眾宣布第二天即將舉行播粟祭，之後就開始酒宴跳舞。隔天清晨，祭司以及祭團中各戶派一男性代表，一同前往田中播下粟種。第三天，祭團成員上山捕捉小鳥，此活動為 psipa，需手沾鳥血，以祈求粟穀豐收，女性則留家中紡絲。第四天則是祭團成員一同進山狩獵，留在家中者負責釀酒，待狩獵者歸來，即舉辦盛宴，此活動為 psmiyan。</p>	
覓卓 蘭群 (btu lan) (木 瓜溪 流域)	播粟 祭	文獻 未詳 述	<p>昔時，祭祀團體 (kingal tama) 皆有一名團長，負責舉行祭儀。今改由各小部落中砍得人頭者主持，若無則由部落中較具勢力者執行。祭儀當天，祭司盛裝進行祭祀，時間約下午五點開始，六點半結束。祭儀前一天，祭司不工作、不碰薪柴、不抽菸、整日躺在床上，直到祭儀日下午五點，於屋內禱念：「祈佑粟田成長良好，獵獲豐富，出草順利砍得人頭。」祈禱結束，祭司一邊說本年祭祀到此結束，一邊將右手食指放在口中，發出 pi 聲並吸氣。接著，到院子將事前捕獲的松鼠吊掛樹上，並以箭射之，以此象徵手中沾血。儀式結束後，祭司就可以抽菸或觸摸薪柴，全社一同飲酒。</p> <p>翌日，祭司到一、二尺見方的田地，播撒粟種。數日後，粟苗長出，再前往田裡，拔起一株粟並丟棄，播粟祭至此結束。</p>	
木瓜 群 (tkd	播粟 祭 (Tm	文獻 未詳 述	<p>頭日於祭儀開始前一晚，向社眾宣布第二天即將舉行播粟祭。</p> <p>翌日清晨，各戶推派一男子，攜帶一升粟</p>	另有 播稻 種儀

aya) (木 瓜溪 流 域)	sukuy pusa ni tesuk u)	穀和麻糬，前往田裡，並禱念：「今日舉行播粟祭，祈願粟穀如 kacing (牛) 般迅速成長。」同時捏剝麻糬三次，以祭祀神靈。此日中午女人和孩子皆來田中播粟種，午餐於田裡食畢，至傍晚才回家，入夜後各家在屋內飲酒。儀式往返途中忌諱遇到平地蕃與漢人。	式，與粟作相過程同。
-----------------------------	------------------------------------	--	------------

花蓮各群進行播種祭的過程各異，除了韜賽由祭祀團團長主持之外，其他各群並未有固定的祭司，這一點也是花蓮地區各群與南投最大的差異。內、外太魯閣群與韜賽群祭儀進行過程，雖然未敘述搭建模擬日常生活的小屋模型，但同樣有田中畫地範圍並在其內播種，並向祖靈祈禱豐收祭儀行為。寬卓蘭群則是祭司先於家內祈禱之後才到田中畫地播種，而木瓜群的進行方式較不一樣，由各戶代表男性清晨於田中祈禱，中午女子與小孩及到田中播種。從佐山融吉的記錄可知當時花蓮地區的太魯閣族群進行播種祭，已經因群體與地區的差異，有不同的進行方式，但仍存有相似之處，如：主祭者需要至田中進行播種；祭儀過程大多隱密進行；參與祭儀過程多由男性為代表。從南投與花蓮兩地播種祭整理表中可見各群對播種祭儀族稱皆不同，但祭儀祈求豐收的作物，皆是以粟（小米）為主，顯示粟對於族群的重要性。

貳、收割祭的文獻記錄

森丑之助以南投霧社群祭儀過程做為基準進行詳細的敘述，之後分別比較卓羣以及太魯閣群與霧社群之間異同處。霧社群的收割祭有兩種，分別為粟跟黍，粟的舉行時間約在九、十月，而黍則是六、七月，粟的收割祭儀較隆重，而黍則是簡略行事。與播粟祭一樣由專職祭司進行，霧社群的收割祭內容大致如下：

祭典擇定朔月的時候，半夜祭司在田地整理出四五呎平方的空地，在其中做小型穀倉、住家及頭骨架模型，又在附近設陷阱捕鼠，切其肉充當鹿肉之替代品供祭家屋及穀倉，之後補熊蜂將其頭放在頭骨架上模擬人頭。至當晚初更時，由祭司點亮祭壇用地四周的火炬，在整理出來的田地裡埋下粟、米、小黍、藜、番薯、芋頭、烏豆、赤豆、樹豆、綠豆、紅豆、白豆、刀豆、馬豆、土豆等等作物於土中。之後供拜祭品並將酒灑地，低聲唸禱祭詞（與播種祭的祭詞相同），接著將前述穀物種子少量作勢放到裝水的鍋子裡，並假裝吃下，接著裝作飽足的態度，最後在感謝祖靈的庇佑，儀式暫時告一

段落，回家休息四日。休息期間到附近山林裡捕抓小鳥及老鼠，作為除去對農耕有害的禁厭儀式。

休息四日後，舉行初割粟的儀式。由祭司夜半一人私下去田地中，默默地用竹片割取粟穗兩莖，將之帶回自己家中藏在穀倉內。各社的族人集合在祭司家中等待祭司歸來，祭司完成儀式後，返家告知眾人，初割粟已經圓滿達成，之後眾人一同飲酒。二日後進山獵捕鹿，並以鹿血洗手，作為儀式的終結。¹⁶

南投霧社群收割儀式的過程明顯比播種祭儀式繁瑣，不僅會在收割田地中畫出範圍，搭建模擬的生活場域作為祈禱的祭祀空間，還需要進行排除可能造成農業與收藏危害動物的禁厭。於部落眾人收割前，也須單獨至田中進行代表性的割粟與入倉，最後進行狩獵並以獸血除穢。這些繁瑣的過程，都呈現出來霧社群對於收穫過程的為重視。

卓羣群的收割祭儀同樣也分為粟與黍，祭儀舉行的時間與霧社群相同，由專職祭司主持，並且也比較重視粟的收割祭儀。祭儀過程與霧社群差異不大，但是過程中沒有補殺老鼠、鳥類、昆蟲等行為，另外還有一項差異是卓羣群收割祭過程中有供祭人頭，但森丑之助並未詳細敘述其過程。¹⁷太魯閣群方面收割祭的內容也有不同，以下為森丑之助對於太魯閣群收割祭差異的敘述：

在 Taloko 蕃這種祭儀由各自行之，以朔月之時開始祭儀，之後滿月之時開始收割，全部收穫完畢後用弓箭射殺小鳥，拔其羽毛以血洗手。祭儀期間要在野外搭建的小屋起居，初收割的粟則暫時儲存在其中，祭儀期間與他社斷絕交通，不得用金屬器具割粟，必須用竹片做成的小刀割取，割粟過程中禁止任何交談。¹⁸

記錄中森丑之助僅敘述太魯閣群收割祭各自舉行，所謂的各自舉行，是各家戶還是各部落並未再進行說明，而且是否由專職祭司主持也不明確，另外以鳥類鮮血洗手的步驟是在全部收穫完畢之後，這一點也與霧社群不同。

《蕃族調查報告書》同樣也將南投各群的收割祭，依照地區群體的方式分別記錄，其內容整理如下：

表 3-1-3 《蕃族調查報告書》南投各群收割祭整理表¹⁹

¹⁶ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁 307-309。

¹⁷ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁 309。

¹⁸ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁 309-310。

¹⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 23-26。

族群 區域	祭儀 名稱	祭儀 時間	祭儀內容	備註
霧社 群 (Tg daya)	割粟 祭 (km etuy macu)	文獻 未詳 述	第一天傍晚，祭司獨自到田裡夜宿，翌日早晨選定一塊種植最成熟的糯粟和粳粟的田地。接著在田中以茅草搭建一座一尺見方的穀倉，再把結實飽滿的粟穗摘下收入穀倉，並於其旁的 qlqahan 及 saro 臺上 ²⁰ 各自放置一株粟穗，此象徵著穀倉豐滿得無法容納之意。粟穗放置妥善後，禱唸咒語。祭司舉行祭儀第一天社人待在家中保持肅靜，第二天開始才能從事日常工作，但是不能收割粟穀。祭司進行祭儀時，連續四天夜宿田間，此時，禁止社人前往粟田，必須等到四天後祭司返社宣布儀式結束，社人們始可下田收割。	祭儀舉行期間忌諱祭司於途中遇見他人，萬一偶遇，對方必須宰豬謝罪，此稱 mekan gaya。
	割黍 祭 (km etuy baso)	文獻 未詳 述	祭司第一天傍晚獨自下田，割取三束直徑約一寸的黍穗帶回家，隔日將之乾燥，第三天烹煮食用，食用完畢，通知各社收割黍穀。隔天開始社人開始收割黍穗。	
韜佗 群 (To da)	割粟 祭 (lmi hu)	文獻 未詳 述	祭司前往田裡，以石頭堆出穀倉的形狀，中間劃分界線，一邊放進糯粟的穗，另一邊放進粳粟的穗。放進去時必須用力擠塞，並且口中禱唸：「祈求今年豐收，若不如此用力塞擠，粟穀就無法放進去！」禱唸完畢後，返社告知眾人。第二天各社休息一天，第三天起各社開始收割。	另有割黍儀式內容與割粟祭相同。
卓羣 群 (Tr uku)	割粟 祭 (mi hur masu suya w)	文獻 未詳 述	舉行當日於行人來往路上橫擺樹枝，以表示禁止外人入社。祭司從田裡摘取兩株粟穗，先問社眾是否有他社的人進入社內，若無，將粟穗放置穀倉外頭，繼而取另一穗，撥散開成兩半，丟棄其中一部分，再將剩餘的連同另一株放入穀倉。此乃象徵著收穫豐碩，多到穀倉無	

²⁰ Qlqahan 為梯子，saro 為小缸。同前註，頁 58。

			法收納之意。儀式結束當天，祭司的親戚也摘取粟穗兩株吊掛穀倉內，此意指日後將與結實飽滿的粟穗一起納入穀倉，以作為隔年的種子。一般社人則是於隔日舉行相同儀式，之後全社開始進行收割。	
--	--	--	--	--

南投各群收割祭儀進行過程同樣也是由專職祭司進行，從佐山融吉調查中可見霧社群與韜佗群的收割祭有分粟作與黍作，而黍作收割祭過程明顯比粟作收割祭還簡略，此部分呼應森丑之助的調查結果。粟作收割祭的部分仍然維持霧社群以植物、韜佗群以石板，搭建模擬穀倉的小屋並將兩種粟作塞滿於田中搭建的模擬穀倉，以此象徵與期望穀物能夠像這樣子的豐收。卓羣群收割祭過程同樣也是以模擬的行為來象徵與期望穀物能夠豐收，但是並未於田中搭建模擬穀倉的小屋，而是到田中割取最飽滿的粟穗，以丟棄部分粟穀的方式來象徵收穫豐碩。除此之外還會保留飽滿的粟穗，做為來年播種的粟種。在霧社群與韜佗群祭司做完收割祭之後部落族人就可以開始收割，但是卓羣群則是祭司做完收割祭後，族人於隔天也進行相同的行為後，才開始全面收割。

花蓮地區各群的收割祭，佐山融吉也是分成五個社群進行敘述，各群的祭儀內容如下表：

表 3-1-4 《蕃族調查報告書》花蓮各群收割祭整理表²¹

族群區域	祭儀名稱	祭儀時間	祭儀內容	備註
內太魯閣群 (Truku) (立霧溪流域)	收割祭 (Mutuh)	約六到七月舉行	昔時有專掌全社祭祀的祭司，今改由各家戶長主持。與播粟祭相同於朔日前後舉行，由血親中的領袖指定日期後，各戶長於指定日，悄悄稻田裡，一邊禱念：「現在我來摘粟，日後即使有一群人鬧哄哄地來摘粟，希望粟像河砂般多。另外，炊煮粟時，也希望愈煮愈多，讓我們有豐盛的食物。」一邊以竹片割取一株粟穗。接著再摘取一株黍，即可返家。摘取時，務必小心謹慎，勿碰觸其他粟穗。返家之後，即將之插在穀倉的屋頂下方。	

²¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 18-22。

			<p>第二天前往狩獵。家人趁狩獵期間，收割粟穀，同時釀酒。待狩獵者歸來，即展開酒宴，但不跳舞。</p> <p>昔日祭儀進行時，必須嚴守禁忌。例如，來往途中避免遇見他人，即使是看見人影，也要側著臉行走過去，但近來已無此禁忌。</p>	
外太魯閣群 (Truku) (立霧溪流域)	收割祭 (Kmtuy macuri)	粟穀成熟時	<p>各戶派遣數人，於公雞第二次啼叫時，前往田中等候破曉。是時，依照老人、兄弟、女子、小孩等順序排成一列，各以竹片割取一株粟穗。每個人手上都握著粟穗，老人即禱念：「讓吾等狩獵時，獵獲豐富；出草時，順利砍得人頭。總之，讓所有東西，皆倒臥在我們面前。」另外，其他在家中等待者，自儀式參與者出門至念咒完畢前，皆須保持禁語。出門者，途中忌諱見到他人或蛇，咒語禱念結束，老人宣布儀式進行完畢，才解除各項禁忌。此儀式只在新田收割時舉行。</p> <p>儀式結束後第二天起全面收割粟穀，並搬回院子曝曬，經過一兩天後，再收納於穀倉。接著，家中有父親在家者，派遣一名青年，單獨出外獵鳥，捕獵後剝下鳥腳，放置穀倉門口上方的屋頂，鳥肉則於燒烤後，分給家人們食用。若當日沒補到，隔日再去捕抓。</p> <p>收割之前，無出草之習，僅有狩獵活動。</p>	
韜賽群 (tawsay) (陶賽溪流域)	收割祭 (motsuho)	文獻未詳述	<p>祭祀團團長向社眾宣布將舉行收割祭，並於翌日清早，前往田裡摘取些許粟穗和黍穗回來吊掛在穀倉後面，然後向社眾宣布儀式結束。團長執行完儀式後隔天，團員們亦執行同樣的儀式，社眾儀式做完後的隔日各戶開始進行收割。</p>	
覓卓蘭群	收割祭	文獻未詳	<p>昔時由祭祀團團長一人前往田裡摘取一株粟穗，現今則全家同去摘取。此日有諸</p>	

(btulan) (木瓜溪流域)	(Kmtuy masu)	述	多禁忌，例如：禁止高聲說話，據說煮粟時，若說話太大聲，粟粒無法增多；途中忌諱遇見人；禁止飲酒、水或食用黃瓜、甘蔗等，待祭儀結束，各戶方可於屋內飲酒。	
木瓜群 (tkdaya) (木瓜溪流域)	收割祭 (Kmtuy)	文獻未詳述	此祭儀於粟穀成熟時舉行。祭儀當日清晨，每戶派一名男子，安靜地到田裡摘取粟穗兩、三株。粟穗帶回家後安靜地放在屋內架上。翌日起，全家一同下田割粟，從前是以竹片收割，現今已改用小刀子。粟穗搬回家後，先散放在院子晒乾，再收進穀倉存放。收納結束後，翌日外出撿拾落穗，族人們相信粟穗掉落途中，遭人踐踏，必招惹神靈憤怒而生瘡。	另有割稻作儀式，與割粟儀式相同。

花蓮各群體的收割儀式同樣也是針對小米進行，僅木瓜群另外有割稻米的祭儀，但佐山融吉並未詳述過程，僅述與粟作差異不大。韜賽群仍是由祭祀團團長擔任主祭，其餘各群則是家戶派男子代表進行。相較於播種祭花蓮各群之間有若干差異，收割祭的內容各群之間差異性不大，過程多是主祭者先到田中，進行簡略的割穗與收藏，過程中向祖靈表達感謝與祈求豐收，完成之後部落其他家戶才開始全面收割。若有主祭以外的代表者參加儀式，則必須全程安靜行動。

日治時期對太魯閣族各社群的農耕祭儀進行較詳盡的調查，主要為上述兩部文獻，其餘文獻多以泰雅族為主體概論性的論述，即便有提及花蓮一帶太魯閣族社群，大多也僅簡要敘述地理人口背景，儀式與風俗則略過不提。森丑之助與佐山融吉兩人對播種祭的觀察與紀錄，最大的差異為主祭獨自在田間另闢的空地上，進行簡單的模擬播種時，使用的穀物種類。森丑之助對於其過程的描述，播種祭主要內涵偏向各種作物豐收，儀式中也是將各種農作物種子進行簡單播種模擬。佐山融吉所紀錄各群的播種祭，目的為祈求小米豐收，祭儀過程也由主祭者進行簡單的播種模擬，但多以小米種子進行儀式，未見使用其他農作物種子進行儀式。兩者的差異可能來自對於觀察紀錄的對象群體範圍大小以及數量多寡的差異，森丑之助對祭儀過程有較詳細的紀錄，但因其內容含括泰雅族、太魯閣族以及賽德克族等文面民族，所以其中地區性的差別呈現並非以較小的部落社群為區分，而是以較廣闊的地域且依循政府單位對於三族的認知進行調查與書寫，因此，其所觀察紀錄的太魯閣群體是否為單一社群，抑或是綜合太魯閣族各社群所進行的書寫呈現，未可得知。

佐山融吉則是依照南投、花蓮兩地區的賽德克族與太魯閣族各社群，分別記錄祭儀過程，因此，能夠呈現出不同區域社群之間的差異，但是對於祭儀內容的敘述，可能因佐山融吉將之視為同一族群，造成文獻中僅一、兩個社群做為主要範例而敘述較詳細，其餘社群的部分則以較簡略的方式呈現。因此，兩文獻對於當時太魯閣族播種祭的敘述差異，暫且視為當時皆存在如此行事的祭儀過程，並不刻意排除掉任一方的敘述內容。

參、農耕祭儀的異同與發展

相較於森丑之助與佐山融吉對播種祭記錄有較多差異，收割祭的大致過程，在兩篇文獻中皆是以祭儀執行者到小米田中，象徵性地割取少量小米穗，並收藏於穀倉或家中，儀式就宣告結束，部落其他族人就可以開始收割。主要的兩項差異為佐山融吉的記錄中南投的霧社群跟韜佗群則是塞入在田中搭建的模擬穀倉，收藏後完成該儀式，部落的族人才開始收割。另一項則是佐山融吉記錄中覓卓蘭與木瓜兩群，到田間進行象徵性割取小米穗的成員不是主祭獨自前往，而是各戶代表或是全家出動，到田中取下少量粟穗放進穀倉。

森丑之助記錄的南投與花蓮兩地收割祭與播種祭各有其異同處，其相同之處有以下三點，首先是隱蔽性，祭儀舉行過程中，大多為司祭及攜伴男童，甚至於初割粟時僅祭司單獨一人進行，顯示農耕祭儀執行過程是不能被他人看見，「在初割之際如被他人看見則為不吉，故忌之。」²²，森丑之助的記錄中對於收割祭儀的禁忌就明顯指出儀式忌諱被他人看見，因此，農耕祭儀多選在半夜進行應是為了迴避族人。其二需捕捉小動物進行獻祭，於記錄中皆可見到，祭司舉行祭儀過程，需要於祭壇附近設陷阱捕捉動物，以其肉或是血來獻給祖靈。以獸肉或血作為獻祭物，在太魯閣族其他祭儀中也會多次出現類似行為，顯示在祭儀中獸肉與鮮血具有重要的意義。第三點，儀式內容具有模擬或先行的特徵，於記錄中祭司在進行播種與收割祭儀過程皆會搭建模擬日常生活場域的模型，也會先於眾人進行簡單的播種以及收割粟穗。以上這三點為森丑之助所記錄霧社群、卓羣與太魯閣群農耕祭儀的共通性，在其記錄中並未有韜賽群與木瓜群的農耕祭儀過程，此部分則需要從佐山融吉記錄中才能得知。

佐山融吉的調查記錄中南投霧社群、韜佗群以及卓羣，農耕祭儀皆由專職的祭司負責。森丑之助在南投調查時發現這些祭司大多為世襲制：「在霧社蕃、Toloko 蕃、Taudaa 蕃等有代表其一部族的世襲司祭人。」

²² 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁 309。

²³，由此可知南投各群的祭司家族在森丑之助與佐山融吉調查期間，仍持續傳承祭司的工作並且負責主持部落的祭儀。相較之下花蓮太魯閣族各群，除了韜賽群之外，其他社群已經沒有固定的祭司，改由各家戶的長者或是較有威望者負責：「昔時有專掌全社祭祀的祭司，今改由各家戶長主持。」²⁴、「祭儀當天，各戶派出一位老人，天亮前盛裝」²⁵、「昔時，祭祀團體皆有一名團長，負責舉行祭儀。今改由各小部落中砍得人頭者主持，若無則由部落中較具勢力者執行。」²⁶，森丑之助在敘述太魯閣群收割祭的過程時也提及該群祭儀為各自舉行，²⁷並非由祭司來統一舉行。顯示太魯閣群以及木瓜群在遷移至花蓮定居發展的過程中，雖然仍保持進行農耕相關祭儀的習慣，但舉行方式已經產生改變。

日治時期花蓮各社群的農耕祭儀進行方式，無論是與南投原本各群體之間比較或是花蓮各群之間的比較，雖然都呈現出若干差異，但是仍有許多相同之處。除了前述所提及的到田中進行模擬播種的行為，以及祈求豐收的作物多以粟為主之外，無論播種祭還是收割祭，大多數的社群有強調祭儀過程需隱密進行，不能被他人見到的禁忌，在霧社群方面甚至觸犯此禁忌者必需殺豬來進行賠罪：「祭司途中若遇見社人，該人必須宰豬謝罪並且舉行祭儀。」²⁸，花蓮各群也有忌諱祭儀過程遇見他人：「自儀式參與者出門至念咒完畢前，皆須保持禁語。出門者，途中忌諱見到他人或蛇，咒語禱念結束，老人宣布儀式進行完畢，才解除各項禁忌。」²⁹、「儀式往返途中忌諱遇到平地蕃與漢人。」³⁰。農耕祭儀進行過程不能被他人撞見的禁忌，不僅於森丑之助與佐山融吉記錄中可見，在《高砂族調查書·蕃社概況》也有明確記載太魯閣群以及韜賽群在進行農耕祭儀時有此禁忌：

(1) 播種祭當日，日出以前禁止踐踏木炭，祭祀於夜間舉行，忌諱被團體以外的人看見。此外禁止於他人面前觸摸槍械，以免日後負傷。(2) 摘穗祭之司祭，清晨悄悄地前往耕地摘穗。本祭祀必

²³ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁300。

²⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁18。

²⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁19。

²⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁20。

²⁷ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁309。

²⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁23。

²⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁19。

³⁰ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁21。

須靜語，不說話。(3) 祖靈祭必須保持靜語，禁止發言及爭鬥。³¹

祭祀期間不外出旅行、狩獵，以免觸怒神靈，而發生種種災禍。³²

前者太魯閣群分別就三項祭儀敘述其禁忌，後者韜賽群則並未細分，僅交代祭祀舉行期間不得外出，其背後的意圖在於避免主祭在進行儀式時，被他人撞見。綜合目前已知的資料，雖然禁忌與行事規則略有不同，但皆呈現太魯閣族忌諱讓他人見聞農耕儀式的進行，在其他祭儀過程中同樣也具有這樣的禁忌，其中的理由或許與太魯閣族人深信祖靈 (utux) 的祝福與懲罰，可能在某些情形下會轉移有關。

太魯閣族的播種祭與收割祭，在日本政府為求統治需要而進行的限制原有信仰與祭儀，集體移住政策從深山遷至丘陵平原地以及鼓勵改種水稻之後，因殖民環境壓迫無法繼續舉行，以及農耕技術的進步產量漸增，逐漸使得太魯閣族人不再舉行傳統的農耕祭儀。於部落中訪問耆老時，大多得到的回答是沒有見聞過長輩舉行農耕祭儀，少部分是僅在年幼時看過部落成年人舉行儀式，但未能全部了解儀式過程的回答：

在山上的時候比較常看到老人家做祭拜，好像是慶典一樣，下來這裡以後（案：指加灣部落）就比較沒有看過了。

現在的小孩子都不知道以前的生活了，耕種的方式也不一樣，祭拜的方式也不一樣，都沒有了。（案：追問過往跟現在不一樣在哪裡，但說不出來差異，只是強調都沒有了。）³³

於當代訪問過程中，若七十多歲以上受訪者有見聞過農耕祭儀，所得到的內容大致上不超出類似的講法。然而這類祭儀簡化的記憶，是因受訪者年紀已大難以回想起當時狀況，或者因當時過於年幼，而無法參與祭儀過程，還是當時農耕祭儀本身就已經簡化，目前難以推斷。但無論答案為何，這都呈現出太魯閣族的農業祭儀在日治時期末期，已經出現傳承上的困境。這種現象也可從另一位受訪者的回答中看出來：

我小的時候並沒有聽過長輩講過有關農耕、狩獵的 gaya，老人家有沒有做這些祭祀活動，我們小孩子也不會知道。老人家並不特別提到這些事，就只教我們怎麼工作，在種植之前要做一些灑酒的動

³¹ 臺灣總督府警務局理蕃科原著；中央研究院民族學研究所編譯：《高砂族調查書·蕃社概況》（臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年12月），頁608。

³² 臺灣總督府警務局理蕃科原著；中央研究院民族學研究所編譯：《高砂族調查書·蕃社概況》，頁608。

³³ 講述人：陳月娥（八十九歲，女性），訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年4月20日。地點：加灣部落。

作，那是給靈吃的意思。這些靈（utux）就是指祖靈（utux rudan）。³⁴

此受訪者雖然提及年幼時並未見聞過長輩講述太魯閣族傳統祭儀地舉行方式，但從耕種前要灑酒給祖靈享用的內容來推測，當時仍是有舉行農耕的相關祭儀，只是儀式過程同樣也可能受訪者未見或是已簡化。在部分六十多歲左右的耆老回憶父母所講述的農耕祭儀過程，也是灑酒與簡略的祝禱而已：

以前農耕獻祭只有在聖誕節的時候，各家戶會獻出自己耕種的收穫。以前也有為了農耕種植生長的好，有獻祭給祖先的習慣，就是會講一些話，我不知道他們說的是什麼。我知道的是我的母親說過的，如果不跟祖靈講一些話，他們會灑酒給祖先吃，灑酒之後再跟祖先講話。說的內容是：「不要讓我沒有收穫，讓我豐收滿滿。」³⁵

從當代部落的訪問可以看出，傳統農耕祭儀快速地從太魯閣族生活中消逝，這個現象不僅出現在農耕祭儀中，太魯閣族其他祭儀也有類似的情形，其可能原因於之後章節進行細部討論。

肆、小米傳說

雖然播種祭於不同文獻紀錄與訪問中略有差異，但小米仍是太魯閣族農業祭儀中重要的存在，且收割祭的紀錄皆呈現對小米豐收的祈望與感謝。太魯閣族於日治時期常見的農耕作物包含小米、甘藷、黍、紅豆等³⁶，卻獨以小米進行收割儀式，顯示對於太魯閣族來說小米具有重要的地位。其重要性不僅表現於祭典儀式中，在神話傳說中也不時提及過去的小米具有神奇的能力，以此呈現族群對於小米的重視。在太魯閣族的射日神話中，就曾提及過往族人使用小米的方法與今人不同：「當時的一粒粟米即能養活數人，少年們就在兩個竹管耳環中裝滿粟米，並朝東前進。」³⁷，神話所講述過往先祖所擁有的小米是可以僅用一粒米供數人食用的神奇小米，這類敘述不僅於射日神話中出現，更有以此為主題的

³⁴ 講述人：林明珠（七十五歲，女性），翻譯者：晝日羿·吉宏，訪問者：晝日羿·吉宏。時間：2016年5月20日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民村社區活動中心。晝日羿·吉宏同意本文引用其田調成果。

³⁵ 講述人：林玉花（六十歲，女性），翻譯者：晝日羿·吉宏，訪問者：晝日羿·吉宏。時間：2016年5月20日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民村社區活動中心。晝日羿·吉宏同意本文引用其田調成果。

³⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁52。

³⁷ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁95。

傳說，從日治時期文獻中就可見當時的說法：

〈粟變成鳥的故事〉

古人烹煮粟時，只要取用半粒粟即可。但卻有個老人，將整粒粟放入鍋內烹煮，結果粟穀膨脹地擠破鍋子，而爆裂的碎片也變成小鳥飛上天去。從此以後，人們必須辛勞耕耘才能增加粟穀，但多半不夠飽餐。³⁸

此則傳說流傳於外太魯閣一帶區域，內容敘述雖然簡單，但能夠清楚呈現對於過往小米神其功能的想像，以及為何現今的小米不若過去僅需要煮半粒即夠食用的原因。這類傳說在太魯閣族內廣泛流傳，各地區的傳說內容也有些許差異，例如內太魯閣一帶所紀錄到的敘述就較為豐富：

〈Purut 鳥的故事〉

昔日不像今日般種植許多粟，每個人僅種植一株。當粟成長至二、三寸時，用繩子綁住粟莖，再抓住繩子努力搖動粟莖，好讓粟成長茁壯。而如此栽種的粟，收成以後，僅一穗即可提供一家數口人食用一年。而人們若須長期在外旅行，只要將數粒粟裝入竹管耳環，即可免於飢餓，不必像今人這樣揮汗工作，生活較為愜意。不料，有一天，社內有個白痴，卻將許多粟一起放入鍋內烹煮。隨著湯水沸騰，粟米皆往上衝出，並變成 purut 鳥往天上飛去。鳥兒臨走時還說：「從今以後，你們必須辛苦勞動，否則無法獲得足夠的粟。」今日我們每天必須下田耕作，即源於此。不僅如此，purut 鳥還經常到田裡吃粟，搶奪社人的糧食。³⁹

相較於外太魯閣簡單的敘述，內太魯閣一帶所紀錄到的小米傳說增加許多敘述與情節，如：小米特殊的種植過程、能夠供給多少人食用以及小米變成的鳥在飛走時還對人們進行告誡等等。這些敘述在近代的採錄中也可見聞到，顯示至少在日治時期階段，小米傳說的內容就已經有繁簡上的差異。此時期流傳的小米傳說，不僅出現敘述精簡與繁細的差異，還有與其他傳說複合的情形，例如以下這則流傳於木瓜群一帶的傳說：

〈purut 鳥的故事〉

昔日，每次外出狩獵，不必像現代人一樣攜帶大量的麻糬和粟米，只要把少量的粟米盛裝在竹管耳環，就足夠飽食。當時煮粟米，只

³⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 104。

³⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 95-96。

要把一粒粟對切，取半粒下鍋，即得一鍋粟飯。但有個傻瓜竟一次把許多粟放入鍋裡烹煮，結果鍋內粟米都彈跳出來變成 purut 鳥。另外，欲吃肉時，只要拔取兩、三根獸毛烹煮，即有一鍋肉。但卻有個傻瓜，拔取獸毛時，傷害了野獸的身體，獸類因此害怕地躲入山中不再出來。⁴⁰

木瓜群所流傳的小米傳說敘述也跟外太魯閣一樣較為簡略，但是在故事結尾處增加拔獸毛變一鍋肉的情節。小米傳說與獸毛變肉傳說在太魯閣族內皆有流傳，且兩者情節類似，皆為過往先祖因神奇的恩賜而擁有輕鬆就能溫飽的愜意生活，但因某人打破既有規則，導致受到懲罰，因而失去原本擁有的優渥生活。這類黃金歲月（Golden Age）的故事，因其內容主題與情節結構相近，在流傳發展過程確實很有可能彼此結合或者分離。

從文獻資料來看，日治時期這類小米傳說至少在三個地區的太魯閣族社群中流傳，各地區的傳說內容在敘述方面雖然有所差異，但故事情節並未有明顯的減少。從當時的紀錄方式，可以明顯看出日本學者對小米傳說的認知與太魯閣族人有所差異，在《蕃族調查報告書》一書中，太魯閣族小米傳說所使用的標題為〈Purut 鳥的故事〉或者〈粟變成鳥的故事〉，顯示佐山融吉對於此類傳說的注意力，集中於穀物變形成鳥類的過程，較忽略小米的神奇性與族人失去這項恩賜的過程，以及之後訓誡勉勵族人的部分。這幾點恰恰反映出太魯閣族人對於小米的高度重視與部分世界觀的呈現。

小米傳說並未因太魯閣族經歷顛沛流離與異文化的衝擊而消亡，現代採錄到的太魯閣族小米傳說相較日治時期數量更多，且流傳區域更加廣泛，秀林鄉、萬榮鄉以及卓溪鄉境內許多部落有流傳類似的傳說，其內容如下：

〈小米的故事（二）〉

聽我爸爸說，以前有一個人在住家旁邊的土地種小米，種下去三粒，收成也三粒。把一粒割成一半，煮成的飯，十幾個人都吃不完，所以三粒小米，幾個月都吃不完。

後來這個人偷懶，想一次煮一粒，可以省事，沒想到煮了半天，煮不開，鍋裏有小鳥的叫聲，打開鍋子，小鳥飛走了，後來反過來吃人們所種的小米，以後的人要很努力地種植，才能吃飽，而且又有小鳥來吃小米，大家要很費力地守護小米田，這都是懶惰的結果。⁴¹

⁴⁰ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 107。

⁴¹ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》（台北縣，中國口傳文學學會，2007 年），頁 223。

這則在秀林鄉秀林村採錄到的小米傳說，內容雖精簡但情節仍俱全，與過往太魯閣族流傳的小米傳說差異性不大，甚至內容接近日治時期文獻中外太魯閣一帶所流傳的版本。但同樣是在秀林村也有紀錄到內容差異較大的小米傳說：

〈小米的故事（四）〉

以前的小米不用種很多，因為一粒小米，就可以讓好幾個人吃飽，只要一粒小米分成兩半，用一半煮，就可以煮出很多很多小米。而且不只是小米，就連地瓜、芋頭也是一樣，只要拿一個分開一半，就能煮出很多的地瓜和芋頭，所以東西都吃不完。

後來有人懶惰，不想那麼累，想說：用半粒小米就可以煮出很多小米，那麼用一整粒下去煮，一定會有更多、更吃不完的小米。所以他就拿整粒小米下去煮，結果只煮出一粒小米，而沒有變得更多。這是因為以前有一個神，為了要照顧我們的族人，讓我們可以不用那麼辛苦工作，用一半的小米就可以煮出很多小米。結果他們不聽話，沒有將小米分成一半。這個神就告訴他們，因為他們不聽神的指示，所以以後想吃飽肚子，就一定要用勞力，沒有用勞力的話，就沒有東西可以吃，所以我們現在就要很認真的耕種了。

這個故事可能有一種教育性和啟發性，是告訴我們，沒有付出勞力，就不能白吃的意思，一定要憑勞力，一定要辛勞，才能夠有東西吃。⁴²

這則紀錄與前者有相當多的差異，不僅半粒小米可以煮很多出來，就連地瓜和芋頭也有這種效果。懶人違反規定後，也不是小米變成鳥飛走，而是僅煮出一粒小米。甚至在故事中增加神明的存在，以此說明小米變多的原因，以及對違反規定行為降下懲罰。情節產生較大變化的不僅這一則，在其他地區也有出現類似的變化：

〈小米的故事（十一）〉

以前的人去打獵或是去工作的時候，都要好幾天，所以他們就帶一點點的小米去，煮飯的時候再把小米分成四分之一，就可以吃一餐。

但是後來有人因為懶惰，就把全部的小米一起煮。神就懲罰他們說：「你們這麼懶惰喔！以後不給你們這麼樣的待遇了啦！」後來就變成要煮很多，要工作的很辛苦，才能吃飽。⁴³

⁴² 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 225-226。

⁴³ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 235。

這則紀錄於萬榮鄉的小米傳說同樣也出現神明的存在，小米能夠變多則是神給予的恩賜，同樣也因懶惰不照舊規煮米，而被懲罰失去恩賜。敘述中出現神明，並且成為小米變多與失去項能力的原因的小米傳說，在萬榮鄉與卓溪鄉境內也出現類似的紀錄，顯示這項情節的改動並非一人一時的說法，應普遍存在於當代太魯閣族社會中。

日治時期的小米傳說，內容幾乎都在描述過往小米是很神奇的作物，能夠以少量的小米煮成一鍋或是多人食用的分量，因某人糊塗或是懶惰，沒有依照既有規則進行烹煮，導致過多的小米飯溢出，甚至變成鳥類飛走，且這些飛走的鳥類多數都是危害農耕的動物，最後傳說還會做一個警世性的總結，告誡族人必須要辛勤工作才能有所收穫。不同區域流傳的小米傳說之間差異性，主要還是在敘述繁簡上以及結構相似的傳說融合。現代太魯閣族部落仍廣泛流傳小米傳說，但部分內容已出現明顯的變化。首先，一粒甚至半粒小米能夠煮出許多米飯的神奇之事，被講述成神明給予人的恩惠，同時故事中神明也對人的行為進行裁斷，使得人們失去這項奇蹟：「以前都是神眷顧我們，現在神討厭我們了。」⁴⁴、「結果上帝生氣了，祂覺得你浪費嘛！」⁴⁵。這些以神明或上帝來做為小米能夠增多的原因，應與太魯閣族群受到西方宗教影響有關，使得原本傳說中未能解釋的神奇現象，有了看似合理的解答。第二，現代採錄到的小米傳說，無論是否有神明的角色出現，對於不照規矩烹煮小米的人，不同於日治時期敘述其為笨人或是老人，幾乎都是給予懶惰的評價，眾人也因其懶惰的行為而受到懲罰，必須得加倍辛勞才能溫飽，更加強化傳說原本就具有的訓誡意味。

伍、農耕祭儀與小米傳說之關聯

太魯閣族的小米傳說表面上並非解釋播種與收割祭的由來，看似與農耕祭儀沒有關係，事實並非如此。太魯閣族小米相關祭儀與傳說皆出現鳥類這個動物，且通常帶有某些作用。部分傳說於末段講述鍋中過多的小米變成麻雀或是不具名的小鳥飛走，這些鳥會回頭吃族人種植的小米，迫使族人必需更勤奮工作。單就傳說來看，此情節部分反映出太魯閣族人對現實環境裡，鳥類侵犯掠食族人辛勤的農作物的觀察與想像，以此解釋來寬慰付出許多卻獲得稀少的農耕結果。

太魯閣族的播種祭與收割祭流程中，主祭於田中進行完儀式後，部落男丁進山捕鳥，以鳥類的血或是羽毛洗手，以完成整個儀式。在播種祭與收割祭中所使用的獸血皆為鳥類，且使用的時機多為主要儀式舉行完後，接著部落族人就可以自由進行播種或是收割小米的農務。從現實

⁴⁴ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 240。

⁴⁵ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 241。

狀況考量，依賴旱作的小米產量原本就不高，更不用說鳥類是造成農作危害的主要動物，儀式的執行在播種與收割之前，其作用在於進行重要農耕活動之前，降低鳥類所帶來的危害。

單就儀式行為來看，祭儀過程中捕捉鳥類除了需要鮮血進行獻祭外，更大作用在於驅逐對農作物有害之動物這樣的現實考量。若將傳說與儀式存在結合起來，小鳥即是過去族人因不守規矩觸犯禁忌的象徵與存在，也可以視作因觸犯 gaya 所帶來的懲罰，捕捉鳥類以其血洗手，則是藉由此行為來洗淨過去所犯的罪過，並祈求祖靈的原諒與保佑，其過程以及內涵與太魯閣族另一個儀式 powda gaya（除罪、告祭祖靈）非常接近。而傳說中因觸犯禁忌所造成的懲罰，在現實中透過這一系列的行為，來達到除去可能會對小米帶來的災厄，顯示傳說與祭儀之間確實有某種連結性。除此之外，收割祭的文獻記錄中內太魯閣群祭詞出現祈求小米越煮越多的禱文：「現在我來摘粟，日後即使有一群人鬧哄哄地來摘粟，希望粟像河砂般多。另外，炊煮粟時，也希望愈煮愈多，讓我們有豐盛的食物。」⁴⁶，而寬卓蘭群則是在儀式禁忌的部分提到：「禁止高聲說話，據說煮粟時，若說話太大聲，粟粒無法增多」⁴⁷，太魯閣族的兩個群體於收割祭過程中出現與小米傳說相關的內容並非偶然，用儀式來象徵表現神話中的上古事件的作法頗為盛行。大林太良透過馮·富雷爾·海門多爾夫對印度民族的神話與儀式研究，提出神話與儀式之間其中一種的互動關係以及兩者在民族中起到的作用：

貢德人民族節的大部分儀式都表現部族祖先傳說中的事件，這就使祭禮活動有著特別的神聖性。無論過去還是現在，神話與儀式就是這樣融合成一體。而且給人以堅強的力量和信心，使他們確信他們正沿著祖先所開創的道路前進著。⁴⁸

太魯閣族的農耕祭儀與小米傳說不僅彼此具有連結，兩者也存有 gaya 的規範與精神，被族人慎重舉行與傳承。即便儀式因外界壓力和時空轉換而逐漸淡出族人生活，傳說仍被記憶與傳誦。

視小米為重要的農耕作物，從播種到收割與收藏進行一系列專門的祭儀行為，在臺灣原住民各族群中，多有相似的思維與習俗。浦忠成認為鄒族最主要的祭儀與粟的播種收穫有關，每個氏族的宗家都有祭粟倉，祭儀中使用的糕與酒，皆為粟製品。鄒族的粟作祭儀為三項，播種祭、除草祭和收穫祭。此外對於粟以外的穀物，如稻米傳入鄒族為時較晚，

⁴⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 18。

⁴⁷ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 21。

⁴⁸ 大林太良：《神話學入門》（北京，中國民間文藝，1989 年），頁 109。

且種植方式為旱稻，作為食糧也不如粟重要，因此鄒族雖然有稻作相關祭儀，但是遠遠不如粟作祭儀的重要與神聖，其形式為粟作祭儀的簡化。鄒族對於水稻則不進行相關祭儀。⁴⁹

布農族則是以小米耕作的時間做為曆法的標準，因此，其規則不是漢人所熟悉的十二月份或者三十至三十一日為一月的循環。以布農族丹社群為例的每月多有主要農事或農祭的內容：「整地祭儀」、「播粟、稗、薏苡祭儀」、「除草祭儀」、「驅蟲祭儀」、「粟結實祭儀」、「粟收穫祭儀」等，多是圍繞在小米生長期。何廷瑞更歸納出六點關於布農族小米祭儀的特色，凸顯小米對於布農族的重要性。⁵⁰不僅多數臺灣原住民對於小米有繁複的祭儀，以少量小米煮成一鍋飯的傳說故事，在各族群中皆有流傳類似的傳說。但無論是小米祭儀或是小米傳說，各族群之間仍因其文化與時空背景的不同，而產生出不同面貌。

太魯閣族的小米傳說，傳遞出族人對於小米的渴求，同時也相信族群是否能夠溫飽，除了必須付出辛勞之外，冥冥中的主宰更是能夠左右族人的命運。太魯閣族傳統信仰中，相信靈（utux）能夠對族人、家族乃至於整個部落造成影響，尤其是祖靈（utux rudan）更是直接與 gaya 有著密切的關係，gaya 規範著族人日常生活的各項行事規則，血親家族或是共同的祭祀團，遵守著相同的 gaya 規範，若團體中有人觸犯禁忌，團體成員都有可能受到祖靈降下懲罰。因此，當小米傳說講述到有人不依照既定規則烹煮小米，因而受到懲罰這個情節時，傳統的太魯閣族人是不需要特別解釋與說明懲罰者為何者，以及為何全部的族人都一起受罰，在其傳統信仰中，這個過程即是 gaya 的正常運作。傳說最後幾乎是固定的說教式結局，也是太魯閣族人相信祖靈不僅監督與懲罰犯錯的族人，同時會護佑著辛勤工作的族人，而證明自己勤勞的方法即是將工作的成果獻祭給祖靈，若祖靈滿意則會繼續護佑族人。

第二節 祖靈祭與相關傳說

⁴⁹ 浦忠成：《庫巴之火－台灣鄒族部落神話研究》（台中市：晨星出版社，1996年6月），頁103-118。

⁵⁰ （一）農祭的作物有粟、稗、薏苡、芋頭、蕃薯與豆，顯然以粟祭為中心。布農族的粟作祭儀特別繁瑣，丹社群 Telusan 社的粟作祭儀竟達五十天，幾乎占了一年之七分之一。（二）布農族對粟種的來源有神話敘事，所以粟被認為是神聖的作物。該族對粟的態度是擬人的，比如說粟屬男性，有靈魂可移動，有眼睛可看，有耳朵可聽，有鼻可嗅及有嘴可吃或說話等等。具體化是父粟與子粟的觀念。鄒族的小米女神及神聖手杖或達悟族的聖粟可能與布農族上述觀念有關。（三）布農族農曆（農作及農祭）是一種依靠自然的、有形的、具體的變化為基礎，季節的變化決定於植物現象、星的顯現，一年的週期則以農祭的週期為準。（四）農祭（包括粟作祭儀）的目的為祈求豐年以利人口興旺，其方式為一方面向神作迎福避禍的祈禱，另方面向穀物本身施以豐收勸誘的巫術，再則人們嚴守禁忌以確保其豐收。（五）粟作祭儀的每項祭儀多長數天，但中心祭儀只有一天或兩天，舉行祭祀的主要地點一為祭田、二為屋內穀倉旁的種粟筒。（六）粟作祭儀的祭品以酒、粟、雞、豬為主。詳見何廷瑞：〈布農族粟作祭儀〉，《考古人類學刊》第11期，1958年，頁92-100。

祖靈（utux rudan）對於太魯閣族人來說，不僅是護佑族人的存在，同時也監督族人是否遵守 gaya，若部落中有人觸犯 gaya，則會降下懲罰，而且是由血親家族或是祭祀團體的成員共同承擔。太魯閣族在進行多項儀式時，若需要與祖靈對話的場合，幾乎都是由主祭進行對話，其他參與者必須全程肅靜。這些思維與行動皆呈現太魯閣族人對於祖靈多保持著敬畏的態度，同時對於祖靈能夠影響個人以及部落的安全與發展深信不疑。因此，太魯閣族過往傳統的歲時祭儀除了農耕相關祭儀外，祖靈祭也是相當重要的祭儀。

壹、祖靈祭過程

森丑之助的《台灣蕃族志》關於祖靈祭的記錄，以泰雅群的大崁溪各群、南澳群、大湖群以及南勢群為主，南投的部分則以卓羣為代表進行簡單的敘述：

Toloko 蕃等埔里社濁水溪方面之各蕃則在石磐石之上擺放樹葉並將小米糕及肉等放置其上面，然後灑酒呼祖先之靈以祀之。⁵¹

這段簡短的敘述，僅能得知為居住於濁水溪上游卓羣的祖靈祭進行方式，而霧社群、韜佗群以及花蓮地區太魯閣族各群的祖靈祭過程，在文獻中並未描述。而且此段敘述並未明確說明祭儀的過程是由主祭單獨進行還是族人偕同，祖靈祭進行的地點是在部落內還是野外，舉行祭儀的時間可以從森丑之助對祖靈祭進行歸納總結的敘述進行推估：「蕃人在穀物全部收穫終了之際，有將此穀供祭祖先神靈之風俗」⁵²，由此可知，祖靈祭舉行的時間為部落族人農作物全面收割完畢之後，為感謝祖靈而進行祭儀。相較於農耕祭儀步驟的繁瑣，祖靈祭的祭拜方式明顯較為簡單，過程僅是獻上祭物，灑酒並呼喚祖靈，以此進行祭拜與祝禱。

佐山融吉的調查恰巧與森丑之助的狀況相反，《蕃族調查報告書》中並未敘述南投各群祖靈祭的狀況，而花蓮地區則是記錄內太魯閣群以及韜賽群兩個區域的儀式過程，內太魯閣稱祖靈祭為「sinmay」或是「mgay bari」⁵³，祭儀過程如下：

收割全部結束，首先前往狩獵，返社後，由戶長親自以樹葉包裹粟麻糬、獸骨、酒等物品，繫綁於住家附近的樹枝上。有些社的儀式較為簡單，只取少量剛煮好的粟飯撒在地上。祭祀時，禱念：「今

⁵¹ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁318。

⁵² 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁313。

⁵³ 「mgay bari」這個族稱在當代太魯閣族群菁英試圖重新詮釋與建構族群文化與祭儀過程中，被挪用成為感恩祭的族語。

年獵獲豐富、農收良好，所以有如此豐盛食物祭祀祖先。祈願祖先保佑吾等明年繼續豐收。」結束後，返家飲酒。酒宴由各戶自行慶祝，非全社性活動。昔日，各社有一位主祭者，但近二十年來，已廢此俗，故由各家自行舉行。⁵⁴

內太魯閣群進行祖靈祭的時間為部落族人收割結束，進山狩獵歸來後舉行，而文中所述祭儀結束後各家自行舉行的酒宴，應為太魯閣族人血親共同分食習慣。從文獻中可知原本各部落有一名專職擔任主祭者，但調查當時已改由各家戶自行舉行，且易俗已經過一段時間。這樣的現象在農耕祭儀的文獻中也可見到，顯示花蓮地區的太魯閣族在二十世紀初期族群的祭儀活動面臨轉變期，戶長或是部族年長男性逐漸取代專職祭司。韜賽群的祖靈祭則稱為「muway utux」，祭儀過程如下：

祭儀前一天外出狩獵。祭儀當天，祭祀團團長用樹葉包裹獵獲獸肉、新粟、新黍，然後攜往社外，待離社有一段距離處，將之吊掛於樹枝上。此時，團長禱唸：「今天舉行祭祀，祈願明年亦能豐收；惡疫勿在社內流行。」

蕃語 muwayutux，有請神靈嚐新或秋祭之意，故此祭儀以新穀祭祀祖先。

此外，祖靈祭結束十日後，舉社前往獵鼠。⁵⁵

韜賽群的族人是由祭祀團團長向祖靈祭禱，祭拜祖靈的方式與內太魯閣群相似，將祭品掛於住家附近或部落外的樹上，由祭者向祖靈進行禱念，對祖靈進行感謝與祈求。佐山融吉對於花蓮地區內太魯閣群與韜賽群祖靈祭的觀察敘述，較森丑之助的詳細，可惜佐山融吉的記錄中未見外太魯閣、覓卓蘭以及木瓜等社群祖靈祭進行過程，因此難以判斷當時覓卓蘭群與木瓜群等木瓜流域的太魯閣族部落，是否有不同的進行方式。

佐山融吉在花蓮地區所觀察到祖靈祭，進行方式與森丑之助對南投卓羣群祖靈祭的敘述相似，差別在於內太魯閣群已改為家戶的戶長擔任主祭向祖靈進行獻祭與祝禱，而韜賽群則是維持由祭祀團團長擔任主祭工作。從祭儀內容來看，祖靈祭主要目的皆是將今年農耕的收穫獻祭給祖靈，以此感謝祖靈的護佑，並期望來年也能夠如此豐收。因此森丑之助認為祖靈祭的性質類似日本的神嘗祭：「有如日本之神嘗祭，蕃人以此祭祀之時做為更年，一如有此年的感想。」⁵⁶，佐山融吉進行記錄時也提

⁵⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 18。

⁵⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 20。

⁵⁶ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁 314。

到類似的想法。兩名學者在南投、花蓮兩地三個不同社群，所觀察到的祖靈祭進行方式幾乎一樣，相較於農耕祭儀在不同地區、社群之間呈現出許多差異，祖靈祭高度相似的情形雖然特殊，但是從祭儀的性質來看，確有其合理性。如上所述，祖靈祭舉行目的為部落族人將今年的農耕獻祭給祖靈，表達族人感謝祖靈過去的護佑，所以祭祀的主要行為即是獻上該年收割的農作物，並透過口頭祝禱的方式來向祖靈傳達感謝，這樣的過程無需透過專業的祭司訓練與經驗也能夠順利完成。因此，即便內太魯閣群沒有專職的祭司家族來主持，改為各家戶的戶長自行舉行，其過程與行為仍是由主祭將祭品獻給祖靈，不會因為族人從南投遷居到花蓮，而產生太大的變化。

歷經日本與國民政府的迫遷之後，原本以血緣關係為主體的部落，被拆散打亂。使得祖靈祭這項特別強調血緣的祭儀，受到相當大的影響。在組織方面，雖然日治時期資料已經逐漸出現以各家戶小單位為主的祭拜形式，迫遷之後部落成員散居各地，加速部落原本的祭祀團瓦解。在儀式內容上雖然大多仍以獻祭物品給與祖靈，但受到從日本留下來公墓制度以及漢人到墓地祭拜祖先的影響，造成部分家戶祭拜祖靈時，選擇至先祖的墳墓前進行祭拜：「如果有打到獵物，會拿一點点的肉，去墳墓那邊，先給老人（案：指祖靈）分享。用一個碗，或是樹葉，到墳墓附近，去講一些話，就是感謝牠們給這個食物。」⁵⁷，除了內容形式上受影響之外，當代許多太魯閣族人因信仰西方宗教，使得部分族人在傳統祖靈信仰與新宗教之間產生拉扯與抉擇。但太魯閣族人並未完全遺忘祭拜祖靈的行為，部落中仍有耆老能夠講述祖靈祭的進行方式與相關內容：

以前就有祖靈祭，就只是準備一些東西，然後在那邊自己講話，他們講的內容是什麼，我在當時聽不到也聽不懂。那是我的祖母去唸的祭詞，那是我祖母還在世的時候。……現在的感恩祭在過去沒有看過，我沒有看過這種聚會，就是把所有 Truku 聚在一個地方叫做祖靈祭的場面，我是沒有看過這種祭典，我從小就沒有看過。⁵⁸

此受訪者回憶幼年時祭拜祖靈的狀況，所得到的回應也與農耕祭儀類似。準備好獻祭給祖靈的祭品後，由長者向祖靈進行祈求，而當時年幼的受訪者，僅能安靜地於一旁觀看，因此，對於祭儀內容了解不深。同時受訪者也提及以前的太魯閣族的祭儀並沒有聚集多個部落一同舉行的習慣，類似的說法於部落中也很常見：

⁵⁷ 講述人：古雄吉（五十七歲，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

⁵⁸ 講述人：林秋香（六十五歲，女性），翻譯者：晷日羿·吉宏，訪問者：晷日羿·吉宏。時間：2016年5月20日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民村社區活動中心。晷日羿·吉宏同意本文引用其田調成果。

以前沒有那麼大啦！（指現在的感恩祭）拜祖靈就自己在家裡拜就好了，自己一個小小的，自己拜這樣子。沒有去外面弄得這麼大的樣子。以前沒有這樣，這是現在的。祭拜祖靈就是自己在家裡，拿那個雞，然後跟那個 utux 講話，講好了就可以殺了。祭拜的東西就是雞跟一點酒。⁵⁹

從這些長者對兒時記憶中的祖靈祭的描述，可以推測太魯閣族在國民政府來台初期這段時間，祖靈祭的舉行方式大多為家戶自行舉辦，且地點多選擇自宅或祖先墳墓。而祭拜過程大多與日本文獻中敘述相去不遠。

祖靈祭儀式中所使用的獻祭物，除了簡單講述雞豬肉以及酒之外，部分耆老會特別說明，祭品的來源也有其規範與禁忌：

一年舉辦一次部落歡樂的祭典，我們都帶著平常吃的食物來獻祭給祖先吃 (smuwalrudan)，還有米酒，割取一些肉，那是一定要有的祭品。在這祭典裡面什麼是不能帶來的禁忌呢？就是山上的獸肉 (samat)。因為山上的野獸，包含所有的鳥類都是祖靈養的，那些都不是人在家裡養的，只有自己勤勞在家畜養的動物就叫做家畜，這些才是獻祭給祖靈的祭品。⁶⁰

這段於文蘭村的訪問，受訪者明確指出其所傳承的祭拜祖靈的方式，祭拜之物必須是自己辛勤勞動以及畜養的作物與牲畜。於山林中狩獵到的野獸是祖靈賜給自己，不能將這些獸肉拿來祭拜祖靈。這類思維與行為不僅見於祖靈祭中，農耕祭儀與後面章節會提及的另一項祭儀 powda，在進行獻祭給祖靈時，祭品選擇必須是自身勞動成果所獲得的物品。這種思維模式與日本文獻中敘述狩獵歸來以獸肉祭拜祖靈的段落有明顯差異，造成這種現象的原因，很可能與日本學者進行調查時，較專注於太魯閣族人的祭儀過程與活動表象，未深入探究族群文化內涵，使得文獻呈現的面貌與族群現實情況有所落差。

從上述文獻與當代田調紀錄可知太魯閣族的祖靈祭，通常以血緣祭團或是家戶的方式為單位，各自選定每年時間進行祭儀，並未有跨部落甚至全族一起進行祖靈祭的經驗。直到 1999 年 2 月和 5 月間，花蓮縣境內的秀林鄉與萬榮鄉的太魯閣族群先後舉行祖靈祭的活動，兩次祭儀分別由民間協會「可樂文化傳承協進會」與「太魯閣建設協會」進行籌劃辦理，這兩次祭儀活動太魯閣族人跳脫出受到殖民政權的影響而改為家

⁵⁹ 講述人：田阿登（七十三歲，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 6 月 26 日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

⁶⁰ 講述人：許有祥（七十八歲，男性），翻譯者：晝日羿·吉宏，訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 6 月 26 日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

戶各自舉行的祖靈祭祀，重新以部落地區與人際關係為核心所舉行的祖靈祭。⁶¹該年 12 月秀林鄉公所地方政府的的力量，舉辦「秀林鄉迎千禧祖靈祭」的祭儀活動，成員多為秀林鄉境內太魯閣族人，⁶²此祭儀突破過往以部落地區為單位的框架，擴大為族群作為辨識。且三場以祖靈祭為名的族群祭儀活動，內容並未侷限於祭祀祖靈，更多的企圖心是向主流社會呈現族群文化的樣貌以及凝聚族群意識，因此，活動過程中包含獵首祭、播種祭等傳統祭儀展演，亦有過往族人生活樣貌的展示。1999 年分別由民間與官方所舉辦的三場祖靈祭的活動，雖然從三個祭儀活動名稱可看出並未明顯對抗他者（政府）加諸在自身的族群認定，但是也成為太魯閣族正名過程中一個重要的記憶點，同時跨部落共同舉辦祭儀活動以及藉由文獻與耆老合作重新詮釋族群傳統祭儀的經驗，為日後當代太魯閣族 mgay bari 感恩祭祭儀活動打下相當重要的基礎。

貳、祖靈信仰觀念與 Hakaw utux 傳說流變

祖靈一直是太魯閣族社會中重要的存在，不僅做為族群的護佑者，同時也是社會秩序的維護與裁決者。然而對於太魯閣族人來說，並非每個族人死亡之後就能成為祖靈，能否成為祖靈則需要一些判斷標準，日治時期文獻中紀錄到當時太魯閣族的生死觀：

神靈（utux）有善神（utux malu）與惡神（utux naqih）之分。善神守護蕃社，透過作夢，讓人預知當日運勢吉凶。惡神又分成：橫死者的亡靈、臨終時無人看護者的亡靈，以及壞人的亡靈。……人死後，亡靈（utux）赴 tuxan（靈界），成為善神。社內舉行祭儀時，皆會前來接受祭祀，亦經常出人們夢中，告知獵物所在之處。⁶³

此段為內太魯閣地區對於靈（utux）的看法與認知，善與惡的分別主要依據人的死亡狀態以及在世時的行為，在其他各群中也都有紀錄到善神、惡神的分別⁶⁴，甚至還敘述兩者對於族人的影響：

⁶¹ 1999 年分別由可樂文化傳承協進會舉行「部落之愛：1999 富世村可樂社區祖靈祭典」以及太魯閣建設協會進行「賽德克群祖靈祭活動」兩個以祖靈祭為主題的祭儀活動，雖然成員組成以及祭儀活動範圍多有血緣與地緣關係，但因近當代太魯閣族群部落受到日本殖民與國民政府時期的迫遷，以及西方宗教的影響，因此，兩祭儀活動雖然皆屬地緣血緣組成的祭祀團體，但與過往以血緣建立起的祭祀團體仍有所差異。

⁶² 當時花蓮縣境內的太魯閣族或是賽德克族仍被官方認定泰雅族，但因避免行文上使人產生混淆，因此還是以太魯閣族稱之。

⁶³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 23。

⁶⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 26-27。

可依夜夢判辨善、惡神靈。夢中賜予人們肉品、首級及其他物品之神靈，屬於善神稱 malu utux。反之，讓人受傷，使大河受阻或有蛇出沒等，皆屬惡神所為。⁶⁵

善靈與惡靈影響著族人日常生活，在不同地區的民族中多可見到類似的思維，⁶⁶但是文獻中以「神」來稱呼太魯閣族的祖靈概念，⁶⁷這樣的轉換是否合理，而且善神給予族人幫助與好夢，惡神則讓人遭遇意外與惡夢，這樣的紀錄，與當代部落耆老所述吉凶禍福皆是受到祖靈（utux rudan）影響，兩者的概念明顯有出入，顯示日籍文獻所紀錄的內容可能存在些謬誤。

太魯閣族人的生死觀念中，不僅靈會對生者有所影響，也相信人死後終將有所歸屬。日本文獻中分別就不同地區的太魯閣族群紀錄類似的概念：靈界的位置，外太魯閣群認為在西方太陽下山處，亡靈是經由彩虹橋抵達該處。覓卓蘭群則是認為人死後，靈可能前往南投廳一帶，因為該處是祖先故居。木瓜群則未特別講述該處的位置。⁶⁸由這些敘述可知，過往的太魯閣族人認為，人會因為死亡時狀態的不同，而分為善死與惡死，並認為善死者會抵達靈界（tuxan），這些抵達靈界的靈魂就是祖靈，於各項祭儀中接受族人祭拜。

太魯閣族相信人體內有靈（utux）的存在，在人死後離開身體，通過「Hakaw utux」前往祖靈界。在太魯閣族語中 Hakaw 為橋梁之意，而 utux 則有靈魂、鬼魂之意，兩者結合起來即為靈魂之橋。這個詞彙也可以指稱現實中看到的彩虹，因此，「Hakaw utux」在各項文獻中有彩虹橋、靈橋、祖靈橋等漢譯。⁶⁹在太魯閣族的傳說中大多講述族人死後若要前往祖靈之地，必須通過 Hakaw utux，而且在過橋之前男女都必須接受檢驗，若合格才能通過。小川尚義和淺井惠倫在 1931 年花蓮地區內太魯閣群的 iboh 社⁷⁰記錄到一則有關人死後的相關口傳敘事，其內容大意如下：

⁶⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 26。

⁶⁶ 在布農族的傳統觀念中，也是認為靈可分善、惡，善者會幫助族人，而惡者則會捉弄、傷害族人。臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第六冊〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2008 年），頁 61、64、76、80。

⁶⁷ 在日籍原書中，針對太魯閣族各社群宗教觀念的紀錄，以漢字「神」並用日語標上 utux 拼音（オツトフ即 utux 之音），另外其下分為善神與惡神皆同樣以漢字呈現，旁邊標註拼音，顯示日本學者在進行紀錄時就已將太魯閣族的靈的概念轉化為神明，並非漢譯者自行的轉化，日本原著即如此呈現，原文版詳見臨時臺灣舊慣調查會編著：《蕃族調查報告書》（3）（臺北市，南天書局，1983 年），頁 24、29、30。

⁶⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 24-27。

⁶⁹ 為求能夠保存原意，於行文中皆以 Hakaw utux 稱之，引文部分則依照原文進行陳述。

⁷⁰ 由於拼音方法不同，應為 **Ibuh** 伊玻厚，為內太魯閣群的部落。

〈陰府〉

人死掉之後，都會前往祖靈之地，要到祖靈之地前都會來到 Hakaw utux 的橋頭。有一個螃蟹會在那邊檢查你的手，如果有獵過首的男子，善於織布做衣服的女子，手上會有紅色的痕跡且不會掉落，螃蟹就會放行讓你通過 Hakaw utux 到祖靈之地。如果沒有獵過首，又不會編織背袋的男子，還有不會織布的婦女，螃蟹會叫你繞道走另外一條路前往祖靈之地。但是，那條路非常艱辛難走，往往走到祖靈之地時已經體無完膚。⁷¹

這則記錄中很清楚敘述 Hakaw utux 是人死後前往祖靈之地必經之處，而通過的標準兩性個不同，男性必須具備獵首經驗，而女性必須熟知織布製衣技巧，唯有在世時達到此標準者，在檢查過程手才會有紅色的痕跡，便能通過 Hakaw utux 抵達祖靈之地。若沒有達到標準者，雖然也能透過走其他路徑抵達祖靈之地，但是其路程非常艱辛。日治時期的文獻中，太魯閣族群有關 Hakaw utux 的敘述，較具有情節的記錄，目前僅見此則記錄，其他的相關敘述並未發展出如同此篇具有情節結構。

在當代的調查記錄中，發現許多太魯閣族人透過口傳故事的方式將生死觀念保留於族群社會中，並傳遞給下一代：

〈彩虹橋（六）〉

人死之後，就會到彩虹橋前面，女人如果會織布，就可以通過彩虹橋，到好的世界去，如果不會織布就會掉下去。男人要獵人頭和狩獵，怎麼知道你獵過人頭呢？在彩虹橋前面有一盆水，男人要先洗手，洗的水如果變成血，就表示有獵過人頭，才能通過彩虹橋。⁷²

在太魯閣族部落中，若提到「Hakaw utux」，多數耆老仍或多或少會講述其相關故事或是禁忌。上述傳說內容屬於較常見的說法，對於男女過橋之準則以及檢測的方式都在傳說中精簡敘述出來。從傳說中可以得知死後能夠成為祖靈一員的方法，男性必須有獵首以及狩獵經驗，女性必須學會織布，才能前往祖靈之地。檢測的方式是將手放於橋前的水盆中清洗，若水變成紅色則表示有獵得過首級，便可以過橋。Hakaw utux 的傳說在當代還有其他的說法：

〈彩虹橋（四）〉

我媽媽說彩虹橋是神造的。小時候也常聽很多人說，我們太魯閣族

⁷¹ 小川尚義、淺井惠倫原著，中央研究院民族學研究所編譯：《原語實錄臺灣高砂族傳說集》（臺北市，中央研究院民族學研究所館藏，未發行），頁 930-933。

⁷² 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 254。

人死了以後，男人如果砍過五個人頭，無論是小孩子，還是大人，就可以通過彩虹橋，到靈界去，那是個快樂的地方哦！

要過橋之前，橋下有一個男人在那邊檢查你的手，看你有沒有砍過人頭，他叫你洗手，如果真正砍過人頭，洗的時候，水中就馬上會有血出來，表示你可以過彩虹橋，而且那些被你砍頭的靈魂，也會保護你過橋。如果你說謊，明明沒有砍過人頭，卻說有，手上塗滿血，一下去洗的話，馬上會被螃蟹吃光，就沒有辦法過去。

女人的話，如果你不會生小孩或者不會織布，懶惰又笨手笨腳的，那你也沒有辦法過彩虹橋，所以我們族裏有這樣的習俗，女人必須在半夜三、四點起來織布，因為笨手笨腳不會織布的女孩子不能過彩虹橋，所以媽媽常常會告誡她們，如果女孩不起來織布，媽媽就會把辣椒放在床下用火燒，辣椒一直碰、碰、碰的冒煙，就會吸到嗆辣的煙，意思就是叫女兒起來認真織布，以後才能通過彩虹橋。因為織布的時候常常要把麻線繞在手肘上，所以過橋的時候看你手肘有沒有紅紅的，如果不會織布的人就不會紅紅的，而是乾乾的，就不能過彩虹橋。

另外還有一個禁忌，就是我們不能隨使用手指彩虹橋，如果指的話，手指頭會斷掉，因為那是神的東西，用手去指是不尊敬的。⁷³

這則傳說不僅講述男女通過標準與檢測方法，未能通過檢測的後果也清楚說明，同時也講述到不能指彩虹的禁忌。再者可能因講述者為女性，因此對於女性必須學會織布的部分，還增加過往女孩受到催促與強迫織布的敘述。當代採錄中若受訪者為女性時，大多也會聽聞到類似的說法：「女孩子一定要學會織布，如果沒有學會織布的話，將來走了以後，不會過彩虹橋。」⁷⁴、「我媽媽告訴我，女人一定要會織布，要不然會被螃蟹吃掉。」⁷⁵，而關於男性的部分則以獵首或是狩獵為主。太魯閣族人死後通過 Hakaw utux 的標準，對過往依賴農獵維生的太魯閣族來說，是兩性為了維護族群生存而各自負擔的職責，狩獵代表經濟來源，獵首則表彰男性的勇武，女性則視織布為勤勞的標準。也就是說其中蘊含的訓誡與一粒米煮一鍋飯的傳說相似，皆強調勤奮的勞動。

當代所流傳的 Hakaw utux 傳說，雖然廣泛流傳於各部落中，但也出現受到西方宗教影響的情形，部分傳說中出現了神的存在，並且認為是神創造了 Hakaw utux，也因為是神的創造物，所以不能隨意去指。除此之外還有部分傳說講述人死後前往的地方並非祖靈之地：

⁷³ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 250-252。

⁷⁴ 講述人：高秀琴（八十二歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：Tunux Wasi（督努·媽飄）、王人弘。時間：2015 年 7 月 27 日。地點：花蓮縣秀林鄉和仁村。

⁷⁵ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 248。

〈彩虹橋（九）〉

以前的傳說：如果女人生前不會織布，那她死後會被螃蟹吃掉，而且不能通過彩虹橋到天堂去；會織布的女人死後才能通過彩虹到天堂。而男人如果沒有出草殺過人，死後也無法走上彩虹到天堂去，只有殺過人頭的男人才能夠通過彩虹上天堂。⁷⁶

這則傳說講述者所提到人死後前往的地方，並非太魯閣族人過往認知中的祖靈之地，而是西方宗教認知中善者死後被引領到的天堂。這類的說法於太魯閣族部落中不在少數：

〈彩虹橋（十）〉

以前，一個人死之後，靈魂是會上天堂還是下地獄，是以這個人是不是一個勇敢的人來決定。傳說當人死後都會經過一道彩虹橋，橋的後面有一位神會審判人上天堂或下地獄，主要是依據這個人是否勇敢，而分辨一個人是否勇敢，就看他殺了多少山豬、殺了多少人頭。因為以前我們常與阿美族打仗，會去砍他們的人頭，而且不分男女都殺，因此當我們死後，男人要過彩虹橋時，審判的神會要他拿出生前使用的刀子，看刀子是否有血，如果刀子有血跡，就表示這個人殺過人，是個勇敢的人，而審判的神就會讓他通過彩虹橋到天堂去；但如果男子的刀子上沒有血跡，就表示他沒有砍過人頭，是一個不勇敢的人，審判的神就會把他推到橋下，而橋下就是地獄，據我祖父的形容，地獄裡都是壞人，而天堂的人就像月亮一樣圓圓的，十分漂亮。⁷⁷

相較於前一篇傳說，這則所包含的西方宗教元素更加多，不僅呈現天堂地獄的分別，橋的尾端還有神的存在對人進行審判。但是審判的標準，仍維持著太魯閣族傳統文化，以狩獵或獵首來評斷男性的勇武，符合者才能抵達天堂，反之則被推下橋落至地獄。當代流傳的 Hakaw utux 傳說，除了以男獵女織為過橋標準之外，也有出現少部分以一般世俗善惡標準進行篩選的說法：「彩虹橋如果經過家裡的話，就會有人死掉。如果人死掉之後，好人才可以走過彩虹橋，壞人會直接掉下去。」⁷⁸無論是因受到西方宗教影響，而產生死後前往天堂或地獄的說法，還是評斷標準從男獵女織轉變為道德評判，皆顯示當代太魯閣族在頻繁地與其他族群以及主流社會的互動之下，普世的道德價值觀也滲入傳說內容，成為判斷能否進入祖靈之地的標準。

⁷⁶ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 258。

⁷⁷ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 259。

⁷⁸ 講述人：李紅櫻（九十二歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘。時間：2015 年 7 月 23 日。地點：花蓮縣秀林鄉富世村。

日本文獻中對於人死後的敘述大多數僅如同外太魯閣地區流傳，人死後會走過 Hakaw utux 抵達祖靈之地的說法：「tuxan（祖靈界）位在西方，太陽下山之處，亡靈是經彩虹橋抵達該處。」⁷⁹，以簡單的敘述來進行說明，即便小川尚義與淺井惠倫等人，有記錄較具有情節的敘事，但篇數仍僅有一則。相對於當代調查成果中，呈現出 Hakaw utux 傳說與習俗禁忌在各部落廣泛流傳的現象，有明顯的落差。造成此時代間落差的現象可能原因有三：首先日本政府能夠有效深入太魯閣族部落進行調查的時間點較其他族群晚，加上當時太魯閣族被視為泰雅族之下的亞群，因此，調查並未全面與詳實。1910 年時任總督佐久間左馬太，下令訂定的「五年理蕃計畫」中，針對太魯閣族的武力鎮壓是當時最大的軍事行動，1914 年太魯閣戰爭以後，日本政府才能有效的控管太魯閣族各部落。但當時太魯閣族被日本政府視為泰雅族的一群，在 1914 年前對於其他地區的泰雅族調查資料繁多，因此，太魯閣戰爭之後較積極於治理與自然資源的探勘。⁸⁰

第二日本學者對於其調查結果判斷為族群生死觀或信仰一類的敘述，並未將之視為具有情節的故事。日治時期的文獻中關於 Hakaw utux 以及祖靈之地的相關敘述，皆歸類於宗教之下神靈類進行條列式呈現，而宗教項目中其他分類為迷信、夢占、夢、妖術、巫醫、巫術等各類，顯示對於當時的調查學者來說，關於 Hakaw utux 的相關敘述，是族群信仰與認知的呈現，而非傳說故事的範疇。

第三因傳統文化受到外力的壓迫，使得族群產生文化傳承的焦慮，進而強調對於族群的記憶。Hakaw utux 傳說中，死後能夠通過彩虹橋抵達祖靈地的評斷標準為男獵女織，於現實太魯閣族社會中，當男性具備具備獵首經驗，女性能夠執行完整的織布技術之時，即獲得能夠紋面的資格，同時也被視為能夠嫁娶成家。但是太魯閣族於日本殖民統治期間，紋面與獵首這兩項習俗皆因日本政府的禁止而快速流逝。面對異族統治者的文化禁絕，使得太魯閣族難以於現實社會中實踐文化傳統，但仍無法將其遺忘，因此便於口頭傳承中加強其敘述與記憶。類似的狀況於當代也可見聞到，因國家公園與環境保育相關法規，使得太魯閣族每每欲

⁷⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 26。

⁸⁰ 花蓮北部山區一帶不僅森林資源豐富，沿著立霧河流域而上還有大理石、金礦等礦物資源，日治時期日本多次於立霧溪上游進行探金作業。在 1929 年在大阪朝日新聞上發布蘇澳至臺東全部含金量總值高達四十億日圓的消息。約 1936 年日人在太魯閣大橋北端橋墩開挖時發現兩百多具無頭人骨，除此之外還有採鍊黃金的工具，西班牙的陶瓷碎片，還有金簪、金絲。另外台灣總督府鑛務課小笠原美津雄以及宇佐美於 1939 年在立霧溪多用段丘探採，其聲稱獲得良好成果，該年就派遣六隊，多達一千人進行探勘採挖，直到 1941 年 12 月 8 日太平洋戰爭爆發才停止。而且日人離台之前幾乎將金礦的探勘資料全數銷毀，僅能從新城耆老口中得知當時新城一帶探勘採金的盛況。詳見（1）花蓮縣文獻委員會：《花蓮縣志稿》〔卷首·大事記〕（花蓮，花蓮縣文獻委員會，1957 年 12 月），頁 53。（2）譚立平，魏稽生編著：《臺灣經濟礦物》〔第一卷·臺灣金屬經濟礦物〕（台北縣，中央地質調查所，1997 年）頁 100-101。

在自己家族獵區進行狩獵時，總是受制於法規以及執法單位，即便以準備舉行傳統文化活動名義申請，也難以通過。但面對這種情況，部落裡擁有狩獵經驗的耆老，大多對於太魯閣族的傳統狩獵方法以及相關規範禁忌，仍抱持著想要傳承給下一代的心態：「我是希望太魯閣族的年輕人要學習、知道這些傳統，不能忘本。」⁸¹、「以前就是這樣一直傳下來，現在比較很少啦，因為現在信教，雖然信教，但是以前祖先的文化我們還是不能忘掉。」⁸²、「我們這個文化喔，不能給他流失掉，看是從政府還是我們的家庭，要好好的配合一下，我們這個 Truku 的文化不能給他流失。」⁸³。在部落中訪問過程中，若遇到有狩獵經驗的耆老時，向其詢問是否會希望太魯閣族傳統狩獵相關文化繼續讓下一代學習與知曉，所獲得的答案皆為希望能夠繼續傳承，且多數耆老本身也有將自身狩獵經驗與文化傳承給血緣關係後輩的經驗。Hakaw utux 傳說與相關禁忌等口傳，當代流傳比日本文獻中所記更為廣泛的現象，其原因大抵不出上述三種可能性，同時也有可能三種原因同時交互存在影響，因而造成今日所見。

當代太魯閣族部落對於 Hakaw utux 傳說與相關禁忌，仍保有相當程度的記憶，於部落訪問耆老過程中，無論男女多少都能夠講述在太魯閣族傳統中「Hakaw utux」所具備的文化，雖然並不能夠直接以此現象斷論當代的太魯閣族人還相信人死後會走上彩虹橋接受審判，但足以證明這個思維觀念，還仍被太魯閣族人認為是其自身文化的傳統與記憶，並未因社會的動盪與信仰的轉變而逐漸淡忘。

參、對祖靈不敬而受罰的敘事

從太魯閣族的祖靈祭與農耕祭儀的相關文獻與口述中可以見聞族人對於祖靈的敬畏，其表現方式通常是在祭儀過程中除了主祭者能夠向祖靈祝禱外，其餘族人必須肅靜，以免觸怒祖靈。在太魯閣族部落中也流傳一些強調對於祖靈敬畏的傳說故事：

〈祖靈的山洞〉

傳說奇萊山一帶有一個山洞，是祖靈在的地方。如果你亂講話，身體就會毛毛的，風也會突然亂吹。如果上山打獵，借住一個晚上，要把煮好的山豬、山羊和小米酒，先拿一點點出來祭拜祖靈。

有一次我和父親上山打獵，晚上住哪邊，在吃飯以前，就把原先帶

⁸¹ 講述人：古金池（五十歲，男性），訪問者：Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年6月27日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

⁸² 講述人：鄭阿源（七十四歲，男性），訪問者：Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年7月4日。地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。

⁸³ 講述人：吳阿和（七十歲，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年6月29日。地點：花蓮縣秀林鄉崇德村。

的山羊、山羌的乾肉和獵到的山豬肉，拿出來祭拜祖靈，晚上果真睡得很安穩。不過，我聽說以前有些老人家在洞裡面隨便開玩笑，而且說：「誰講這邊有祖靈，根本就沒有。」等他們一進去，就被風颳出來了。⁸⁴

這則傳說中提到奇萊山上某個山洞是祖靈的，在此留宿期間對祖靈不尊敬亂講話，就會起大風。若將事前準備好的獸肉、小米以及酒取一點祭拜祖靈，以示尊敬則會平安無事。同時此傳說也確實反映出太魯閣族相信祖靈時常看顧族人，若族人有尊敬祖靈並依 gaya 行事就會給予保佑，獲得豐富的獵物，反之則會給予懲罰，可能空手而歸甚至於山林中遭逢意外。

除了講述於奇萊山上的洞穴之外，當代另外還有流傳奇萊山上某處的大石頭附近必須注意自身言行的傳說：

〈祖靈的聖地〉

奇萊山裡有一塊大石頭，可以遮雨，獵人到山裡打獵，晚上常會在那裡休息。石頭的前面有一個鬼池，沒有人整理，雜草叢生，那是我們祖先靈魂去的地方。

獵人在這裡過夜時，東西不能隨便放，不然明天起來，就找不到了，因為鬼會把東西拿走。如果要用鬼池的水，必須小心撥開雜草，不能發出聲音，否則會像颱風一樣的狂風大作。聽說曾經有一個人用鬼池的水，不小心發出聲音，便引起狂風大作。⁸⁵

雖然這篇的敘述中祖靈存在的地方與前一篇稍有不同，但是對於觸犯到祖靈後遭受的懲罰則同樣是出現狂風。除此之外對於在此休息的獵人需要遵守的規矩更多，不僅獵具要擺放好，還必須得安靜不能發出聲音。類似的規矩在當代於部落訪問獵人過程中，也聽聞獵人講述過往耆老與前輩對其慎重告誡，在山林中若行經巨石附近，不得講話喧嘩或隨意便溺，否則會遭遇到不好的事情：

小時候我有聽過老人家講，在五號山有一個很大的石頭，很高大差不多有十層樓，大概可以躲一百多個人，你去那邊不要講話，以前日本時代的時候，我聽過老人家講，不知道是一男一女，還是兩女，我忘記了，他們家在那附近，他們跑去石頭下面玩，不知道是在那邊吐痰還是尿尿，後來那個女的肚子就大起來了，結果生下來的是一個石頭，那個女的也死掉了。所以老人家講在山上不能隨便亂吐痰、尿尿。

⁸⁴ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 175-176。

⁸⁵ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 177。

另外有一次，那天我跟朋友去放陷阱的時候他有帶我去，他們也有自己休息的地方，我們在那邊煮飯放陷阱，我們去那邊看那個石頭真的很漂亮，石頭很大，好像有人在住過一樣，其實都沒有人去動喔！我那個朋友年紀比我大，我都叫他大哥（案：受訪者此處是講日語：兄貴），他懂得比我多，那天在放陷阱之前，他就一直說：「我跟你講，在那邊不要講話。」然後我們下來之後，他才跟我講，他說曾經有兩個獵人，他們去那邊放陷阱，看到那個石頭很漂亮，那兩個獵人，去裡面玩，就在裡面講話而已喔，突然那邊就暴風雨，只有那邊而已，其他地方天氣都很好，後來回到下面以後一個就突然生病。Truku 的 gaya 是這樣，你隨便進去沒有講，就會受懲罰，那個 gaya 真的很厲害。⁸⁶

這兩則講述因在山上巨石附近有不尊敬的行為，導致受到祖靈懲罰的敘事，為同一位獵人所講述，而且在第二則的講述中可以明顯看出，現今仍是有太魯閣族人相信在山上巨石附近必須肅靜通過，否則會有不好的下場。這類必須對祖靈尊敬否則會遭到懲罰的傳說，所敘述的場景無論是山洞還是巨石附近，大多位於山林中，並且多與男性進行狩獵活動有關，這樣的敘述與太魯閣族對世界構成想像息息相關。

太魯閣族始祖神話中，多會提及巨石或是巨木崩裂之後，一對男女從中而出，之後繁衍出的後代就是太魯閣族。⁸⁷因此，太魯閣族人對山林中的巨石或是巨木抱持著敬意，同時也認為祖靈會寄宿在其上或是於其四周存在。過往學者們透過田野調查與分析研究，認為太魯閣族屬於白石山始祖起源的系統：

白石山（Bunohon）發祥地系統：

萬大北溪（Karali）上游有一座白石山，那裏有一棵樹叫做 Posho-kafuni（原始巨木之意）的老樹，從主幹分杈處生出一對男女，結婚後子孫繁衍，大部分的子孫越過中央山脈向東遷移，其餘的子孫移動到霧社地方的 Tərowan 台地〔春陽下方塔羅灣社位置〕，開始形成今日的霧社群（Tək-daya）。其北方的 Toroko 群〔托洛閣〕和 Taud ā 群〔道澤〕，似乎是同屬這一個系統。至於東部太魯閣群和陶賽群，是分別從 Toroko 群和 Taud ā 群居地遷過去的。⁸⁸

⁸⁶ 講述人：薛金雄（五十二歲，男性），訪問者：Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

⁸⁷ 相關神話詳見：（1）臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁3-4。（2）許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁47-48。（3）許木柱：《太魯閣羣泰雅人的文化與習俗》（台北縣，內政部營建署，1989年），頁15-16。

⁸⁸ 臺北帝國大學土俗·人種學研究室調查；楊南郡譯註：《臺灣原住民族系統所屬之研究》（臺北市，原民會，南天出版社，2011年），頁25。

白石山 (Bunohon) 發祥說—霧社群、土魯閣群、道澤群、太魯閣群、道賽群等，皆以北港溪上游白石山上之波索卡夫尼老樹為發祥地，謂樹枝間生出之一男一女為其始祖。⁸⁹

但是在當代的太魯閣族口傳敘事中，祖靈會出現的場域卻是在奇萊山一帶，甚至還有祖先是從奇萊山發源的說法，⁹⁰這樣的情形應與太魯閣族從南投遷徙至花蓮這段記憶有關。從前一章可知太魯閣族各社群自南投遷移至花蓮的過程，並非經由一次的遷徙就抵達花蓮，是不同家族、社群各自向東逐漸遷移發展，若遷居地不適合發展或受到其他家族、社群的壓迫，則會再次遷徙。而太魯閣族各群體在遷移過程多曾經過奇萊山一帶，因此，奇萊山自然是族群中部分族人生活記憶的一部分，另外，即便太魯閣族群抵達花蓮分別定居於立霧溪、木瓜河流域，奇萊山一帶也是仍是族群的傳統狩獵範圍。⁹¹族人離開部落的居住空間，進入到可以接觸到巨石大樹的深山時，大多是為了進行狩獵活動，而且各家族或是獵團所擁有的獵場，多為祖先代代流傳下來的活動範圍，自然也會認為自身是在祖靈的注目下活動。而且太魯閣族人也深信個人或獵團進山狩獵時，能否有所收穫，通常也是依靠祖靈是否護佑。因此，這類傳說大多會以狩獵活動進行敘述。而對於祖靈不敬所遭受到的懲罰，傳說中多是呈現颶大風或起怪風，可能與在山林間狩獵時氣候影響狩獵成果以及個人安全，進而呈現出如此的敘述。這類傳說不僅凸顯太魯閣族人對於祖靈敬畏的態度，同時也呈現相信祖靈對於善賞惡罰的思維。

因太魯閣族人深信祖靈對在世的族人有重要的影響力，所以祖靈祭在太魯閣族中屬於相當重要的歲時祭儀。1990年代期間太魯閣族的社會菁英與耆老，試圖振興族群文化時，也是以「祖靈祭」作為族群祭儀活動的對外名稱，顯示當代族人在標誌自身族群文化時，仍認為祖靈是重要的核心價值。

雖然就目前資料來看，並未出現具有情節結構的敘事來說明祖靈祭的由來或是解釋為何要舉行此祭儀。但是能夠發現太魯閣族人的 Hakawutux 傳說，不僅呈現族人對於死後世界的想像，透過在現世完成一定的功績後能夠成為祖靈一份子，拉近族人與祖靈的距離，並以死後審判來穩固部落社會中對男女分工的要求。至於祖靈存在於山林間的傳說，則是以祖靈與狩獵安危之間的關係，強化族人對自然以及祖靈敬畏的心態。這些敘述有關祖靈的傳說，雖然並非直接敘述祭祀祖靈的重要性，但是卻都呈現太魯閣族人相當重視生者與祖靈之間的聯繫與互動。如此敬畏祖靈的信仰思維，以行動實踐的結果，便反應於太魯閣族人祖靈祭以及

⁸⁹ 衛惠林等原著、張炳楠監修：《臺灣省通志》〔卷八，同胄志第二冊·固有文化篇〕（台中縣，臺灣省文獻委員會，1972年），頁12。

⁹⁰ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁46。

⁹¹ 黃長興：〈東賽德克群的狩獵文化〉，《民族學研究所資料彙編》第15期，2000年，頁14。

其他祭儀中。

第三節 當代重構祭儀「感恩祭 Mgay bari」

花蓮地區的太魯閣族，在 2004 年舉辦了一場跨鄉鎮的全族祭儀活動，並以「Mgay bari」作為祭儀活動的族稱，而漢語則以「感恩祭」來指稱此祭儀，其後幾乎每年皆舉辦此族群祭儀活動，⁹²至今成為當代臺灣社會中太魯閣族對外展示自身文化的標誌性祭儀活動。但是在日本文獻中未發現感恩祭的相關紀錄，⁹³於部落訪問過程中，耆老們多表示過往童年時期並沒有見聞過此祭儀活動，也沒聽過「mgay bari」與「感恩祭」等詞彙，類似的字詞是近十年間才聽到的：

Mgay bari 這樣的活動在過去並沒有，這是現在才有的活動 (mnarih)。Hadur 是過去就有的習俗，意思就是大家講好之後歡樂的聚在一起歡樂飲酒。以前的老人家從沒有提起過 mgay bari，我也沒有聽過。現在 mgay bari 比較像豐年節，也不能隨便吃，要先給祖先吃才可以，就是呼喚所有的鬼魂一起來吃。這裡講的所有鬼魂就是 Truku 的祖先。Mgay bari 在過去並沒有。⁹⁴

鄉公所舉辦的 Mgay bari 我有去參加過，但是我小時候沒有看過、沒有印象，是後來最近才有的。⁹⁵

我們以前沒有 Mgay bari 啦，只有感恩祖靈，因為我們 Truku 過去是各個獨立的家族，所以都是在家裡阿，大人帶著小孩去拜，以前沒有全部落的祭典。是後面才有這個全部族人的祭典。⁹⁶

從文獻以及耆老口述記憶能夠推估感恩祭並非太魯閣族自古流傳的傳統

⁹² 從 2004 年至 2017 年間，僅 2012 年因「蘇拉」颱風造成花蓮縣秀林鄉太魯閣各部落嚴重災情，其中又以和中部落最為嚴重，因此，該年度未舉行 mgay bari 感恩祭祭儀活動，而是改成災後重建祈福活動。

⁹³ 「mgay bari」一詞曾出現於《蕃族調查報告書》中，為外太魯閣群的祖靈祭族語的別稱。現今所稱的 mgay bari 以及相關解釋，是基督長老教會田信德牧師以《蕃族調查報告書》中所記之拼音，並經由自身田調將 mgay bari 一詞的意義推敲出來。詳見邱韻芳：《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》（新北市，華藝學術出版社，2013 年），頁 213-214。

⁹⁴ 講述人：林玉花（六十歲，女性），翻譯者：晝日羿·吉宏，訪問者：晝日羿·吉宏。時間：2016 年 5 月 20 日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民村社區活動中心。晝日羿·吉宏同意本文引其用田調成果。

⁹⁵ 講述人：吳信太（五十六歲，男性），訪問者：Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 7 月 4 日。地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。

⁹⁶ 講述人：呂信義（六十三歲，男性），訪問者：Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 6 月 27 日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

祭儀活動，而為當代重新詮釋建構的族群祭典儀式。但是這項祭儀活動並未因其「非傳統」的關係而泡沫化，淡出族人的生活記憶，反而逐漸成為當代太魯閣族年度重要活動。

1990 年代時期，臺灣社會原住民族群意識高漲。當時仍被政府與社會普遍認為是泰雅族之亞群的太魯閣族人，為了凸顯自身文化特色，族內較具有政治與社會資源的成員，號召秀林、萬榮兩鄉的族人，在 1991 年於布洛灣台地上舉辦「花蓮縣原住民文化技藝活動」，當時秀林鄉長同時也是活動大會會長之一的李繼生，其致詞內容明顯傳遞出重振太魯閣族群文化的企圖心：

我想我們泰雅族，一般人都說哪裡有太魯閣族，太魯閣族是在我們泰雅族裡面分支的太魯閣族群，現在除了花蓮的萬榮、秀林、卓溪之外，我們原始的地方就在南投仁愛，也就是霧社。我想發揚我們原住民的文化，發揚我們太魯閣族群的文化，我想不是一個口號。在這裡，我特別的聲明，我希望呢，透過我們省、縣、中央的民意代表，希望政府能夠重視我們的文化。……這個活動為什麼要在山上辦？我想，過去你們所看到的豐年祭的場地，一定是在什麼花蓮田徑場，什麼運動場，在那裡辦豐年祭。我想這一次我們太魯閣族群，我們喜歡把我們的歌、把我們的舞，帶到我們原來住的地方，來表現我們真正 Truku 的歌、Truku 的舞。我想藉這一次的活動，我有一句很感慨的話，我們可以看出來，我們鄉辦活動也好，村辦運動會也好，我們所跳的都是阿美族的，我們所唱的就是阿美族的歌，從這一次的活動，我拜託各位，從這一次的活動，你們要把真正 Truku 的歌、Truku 的舞，不管是村運也好、鄉運也好，要跳自己的舞、唱自己的歌，我在這裡拜託各位。⁹⁷

這段李繼生向族人的喊話，能夠得知當時欲凸顯自身文化的其中一個主因，是舉辦族群活動時大多運用阿美族的歌舞來進行，而非自身族群的傳統歌舞。另一項主因則是企圖區別自身族群與泰雅族的不同。由此可知，在原住民運動高漲的年代，太魯閣族的社會菁英對於自身族群文化的遺忘有所警覺，希冀透過舉辦族群活動，喚起族群內部對此的重視。此時期由於對族群文化推動尚在摸索，因此對於族群傳統文化的呈現尚未出現太多的干涉，在「花蓮縣原住民文化技藝活動」活動中還出現太魯閣族的獵頭祭儀和獵頭舞步，⁹⁸這些在之後的感恩祭中已不復見。

族群祭儀活動的重建，是當時太魯閣族群的學校老師、教會牧師、

⁹⁷ 晷日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象－太魯閣族村落祭儀復振及當代展演》，頁 14-15。

⁹⁸ 類似的文化活動更早的演出型態應該是在 1978 年即已出現，那個時期是由時任秀林鄉長的廖守臣主導，在秀林鄉富世村籌辦全鄉傳統舞蹈競賽活動。

村落族老、鄉公所人員等社會各階層有志之士，運用官方與民間的力量共同推動，是當時推展族群主體性的復振運動的內容之一。依循早期文獻與耆老口述傳承的部落祭典內涵，重新理解與詮釋後，進行祭儀活動的建構與推行。而太魯閣族部落族群活動最盛行的一年，莫過於 1999 年，該年度官方與民間總共舉辦三次族群祭儀活動，首先是 2 月秀林鄉可樂文化傳承協進會舉辦「部落之愛：1999 富世村可樂社區祖靈祭典」，接著 5 月太魯閣建設協會於萬榮鄉萬榮村舉辦「賽德克群祖靈祭活動」，這兩個祭儀活動皆是由民間組織自行籌畫舉辦。到了 1999 年底，秀林鄉公所整合鄉內熟悉祭典運作的族人共同籌劃「秀林鄉迎千禧祖靈祭」。當時在活動標題上尚未使用「Mgay bari」一詞。⁹⁹但相較 1990 年代初期所舉辦的活動，不僅歌舞方面試圖呈現太魯閣族的樣貌，同時將太魯閣族過去農耕、狩獵、紋面、織布等等文化加入活動當中。該年的三場祖靈祭活動，促成太魯閣族族內共識，將祖靈祭作為全鄉性歲時祭儀活動。

自 2000 年起，秀林鄉與萬榮鄉的太魯閣族歲時祭儀活動，大多由各自鄉公所進行主導，統籌轄區內各部落的族人與資源。此後三年秀林鄉公所每年選出縣內三個太魯閣族村落舉辦文化活動，由九個村落輪流舉辦，試圖刺激各村落族人凸顯自身文化特色。晝日羿·吉宏認為：「在此時期的祭儀復振，基本上是在於再演祭儀、宣揚文化，確認自己與傳統的關連性。」¹⁰⁰，在這段期間秀林鄉內各村落，舉行的文化系列活動，包含祖靈祭、結婚禮儀、狩獵祭、獵頭祭儀等祭儀活動。太魯閣族各村落經過這三年實際操作的經驗，增加許多對族群祭儀活動有所了解與共識的族人，同時也使得族人逐漸習慣如此的族群文化展演。

2004 年太魯閣族族稱正名成功，太魯閣族能夠以獨立一族的姿態於台灣社會中立足。而在該年度，族群傳統祭儀復振的也進入另一個階段，原本以祖靈為獻祭對象的概念，經過基督教長老教會的牧師與信眾族人們的商討後，以「Bari」、「Utux tminun」等概念，取代了 Utux（祖靈），成為感恩祭獻祭的主要對象。而祭儀的目的則變為「為了還原祖先傳統的宗教信仰對『Utux tminun 造物主』的賜福與保佑及感謝，並祈求明年神靈給我們更多的獵物及農作物的豐收為目的的 Mgay Bari 感恩祭祭儀。」¹⁰¹。從 1999 年起的跨鄉鎮祭儀活動「祖靈祭」至此更名為「Mgay Bari 感恩祭」，此後無論是秀林鄉或者萬榮鄉，皆以此名稱舉行族群祭儀活動。

Mgay Bari 感恩祭雖然延伸自 1990 年代至 2000 年間跨鄉鎮的族群「祖

⁹⁹ 雖然活動標題皆未使用「Mgay bari」，但是在秀林鄉公所舉辦的族群祭儀活動手冊中，已經出現了「Mgay bari」一詞。詳見邱韻芳：《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》，頁 210。

¹⁰⁰ 由於此階段太魯閣族所舉行的歲時祭儀，內容大多是以劇本的形式，在祭儀活動中展演過往祖先生活的樣貌。因此，晝日羿·吉宏才會認為目的是宣揚文化。晝日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象：太魯閣族村落祭儀復振及其當代展演》，頁 248。

¹⁰¹ 晝日羿·吉宏：《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》，頁 241-242。

靈祭」，但祭儀活動內容從 2004 年發展至今並非完全一陳不變。最初三年間感恩祭皆由秀林鄉公所統籌規劃於縣內辦理，2007 年時將祭儀活動中祭拜獻祭的儀式改在當日凌晨單獨進行，同時製作出統一版本的獻祭儀式時的祝禱詞。並且由基督教長老會牧師親自到秀林鄉九個太魯閣族部落進行 Mgay Bari 感恩祭沿革與意義的說明，¹⁰²在這階段祭儀活動內容與流程大致底定，直到 2015 年有了更進一步的發展。太魯閣族群在經過多年的族群文化復振以及舉行祭儀活動後，在各村落族人進行交流與共識下，決定將族群文化中重要的活動：「狩獵行為」，加入歲時祭儀活動的範疇裡，並且向公部門提出依循傳統文化進行狩獵的許可。但是，這項嘗試也使得秀林鄉境內太魯閣族的傳統領域與太魯閣國家公園範圍大幅度重疊的問題正式浮上檯面。雖然 2005 年 2 月 5 日公布施行「原住民基本法」，¹⁰³但是涵蓋族群大多數傳統領域的太魯閣國家公園單位，並未因應原住民基本法設立而進行相關配套措施。在 2015 年秀林鄉太魯閣族依法呈報狩獵後，也與太魯閣國家公園管理處進行協商，國家公園方面一再以陳舊法規限制太魯閣族人的區域範圍與活動，最後狩獵活動僅在秀林鄉南區村落進行，而北區如：秀林、崇德、和平、可樂等等部落，則未能落實。2015 年增加祭儀前狩獵活動的改變，不僅增加感恩祭活動中族群傳統文化的元素，更是在合法規與情理的範圍內凸顯臺灣主流社會以及公部門對原住民基本法的漠視。該年的變革與插曲，醞釀出後來太魯閣族人於太魯閣國家公園管理處台地，進行「還我狩獵權」抗爭行動，其後更在秀林與萬榮兩鄉族群部落中舉辦共識會議，最後在 2016 年 7 月 30 日走上臺北市凱達格蘭大道進行陳情運動。之後 2016 與 2017 年仍在感恩祭進行前，以族群文化傳承為宗旨，申請進行狩獵。

現今太魯閣族 Mgay bari 感恩祭的祭儀活動多訂在每年 10 月 15 日前後，分別於秀林鄉以及萬榮鄉境內太魯閣族村落舉行，每年度選定不同村落進行，自凌晨開始舉行祭儀至下午四點左右結束全部活動，以下將 2015 年實際參與觀察的「2015 Mgay Bari 太魯閣族文化系列活動」進行活動流程各段落整理：

表 3-3-1 2015 Mgay Bari 太魯閣族文化系列活動流程表

場序一：上山祈福

時間	場景	人物	內容
----	----	----	----

¹⁰² 詳參秀林鄉公所：《太魯閣族文化活動祭儀說明會書面資料》（花蓮，秀林鄉公所，2007 年）。

¹⁰³ 「原住民基本法」中第十九條明確訂定：在以傳統文化、祭儀或自用限度內，原住民得在原住民族地區依法從事下列非營利行為：一、獵捕野生動物。二、採集野生植物及菌類。三、採取礦物、土石。四、利用水資源。詳見詳見《全國法規資料庫》網站〈原住民基本法〉
<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=D0130003>。檢索日期 2018/03/30。

<p>凌晨四點至六點</p>	<p>(一)會場設置一棟傳統家屋。(二)於會場稍遠處林間設置進行祈福儀式的簡易山中小屋。</p>	<p>祈福人員(該年度為高義盛)各村男性耆老與族人代表</p>	<p>(一)各村男性代表各舉一火把於家屋前整隊靜待祈福人員。 (二)祈福人員帶領一男童自家屋出來。 (三)由祈福人員帶領眾人從家屋走向設置於林間的祈福儀式用小屋。 (四)祈福人員於小屋中進行儀式，拿出事前預備好的農作物種子，並且獻上供品給神靈，之後進行祝禱。</p>
----------------	--	---------------------------------	---

場序二：等待祈福歸來

時間	場景	人物	內容
<p>凌晨六點至六點三十分</p>	<p>(一)會場設置一棟傳統家屋。 (二)於會場稍遠處林間設置進行祈福儀式的簡易山中小屋。</p>	<p>祈福人員(該年度為高義盛)各村男性耆老與族人代表 各村女性代表</p>	<p>(一)各村女性代表於家屋前的會場空地列隊等待祈福人員與男性參與者歸來。 (二)祈福人員率領男性參與者離開林間儀式小屋，走回會場。 (三)祈福人員回到會場時，女性代表上前領取祈福過的農作物種子。</p>

場序三：農耕舞

時間	場景	人物	內容
凌晨六點三十分	(一) 會場傳統家屋前。 (二) 會場中央空地。	銅門村女性代表	(一) 女性代表接收祈福過的種子後，前往會場中央空地。 (二) 主持人說明感恩祭之由來。 (三) 由銅門村女性率領，於會場中央空地展演農耕舞。

場序四：收割舞

時間	場景	人物	內容
早上八點三十分	(一) 會場中央空地。	各村男、女代表數人	(一) 各村人員進入事前預備好的各村落休息區。 (二) 會場中央空地由各村派出的男女代表進行收割舞的展演。

場序五：開幕式

時間	場景	人物	內容
早上九點至十點	(一) 會場前的主要觀禮台。	花蓮縣縣長 秀林、萬榮鄉鄉長 與會貴賓	(一) 主持人宣布大會活動開始。 (二) 祈福人員站在觀禮台前事前準備好的祭品桌，以族語向神靈祈禱。 (三) 祈禱結束

			後，六名男性朝天空鳴槍。 （四）族內耆老、縣長、鄉長以及貴賓致詞。
--	--	--	--------------------------------------

場序六：傳統舞樂及運動項目

時間	場景	人物	內容
早上十點至下午四點	（一）會場中央空地。 （二）會場周邊棚架設立的傳統文化展演區域。	各村族人以及參與來賓	（一）各村部落族人依序於會場中央空地進行太魯閣族傳統舞樂的展演。 （二）各村部落族人進行傳統農獵技術的競賽。 （三）會場周邊棚架分區域進行傳統織布的現場展示以及製作簡單陷阱的體驗。 （四）全部活動至下午四點結束。



從上表可知主要進行儀式的部分為凌晨的祈福以及開幕階段的獻祭，所呈現的內容類似太魯閣族傳統的播種祭與獻祭祖靈兩項儀式，但儀式執行過程有些許改變。凌晨舉行的祈福儀式，以播種祭為基礎，但進行過程則不再強調隱密性，進行儀式的人員除了主祭之外，還有各村男性代表。不僅如此，2015 與 2016 年度凌晨舉行的祈福祭儀尚允許記者與文史工作者隨行拍攝錄影，到了 2017 年度則僅允許部落專屬紀錄者隨行。開幕儀式的獻祭儀式，獻祭的對象為 Bari 以及 Utux Tminum，而非太魯閣族人熟悉的祖靈。開幕儀式結束之後的活動便不再有儀式行為，除了公家單位與政商來賓的致詞，其餘內容幾乎都是展演太魯閣族的文化傳統：舞樂、織布、狩獵陷阱、農事等等。2015 年祭儀活動中分別以動態與靜態；族人展演（歌舞）與來賓參與（文化體驗）等多元的方式呈現族群文化，獲得不錯反響。因此其後年度秀林鄉公所再次進行新的嘗試，於

2016年在 Mgay bari 感恩祭會場旁富世國小活動中心舉辦公所文化出版物及過往文化調查成果的相關展覽，並聘請族內精通傳統織布的婦女進行傳統地織展演。2017年則是於鄰近銅門部落的慕谷慕魚旅遊諮詢中心舉辦太魯閣族文面耆老的攝影圖像展。近三年來於 Mgay bari 感恩祭中，增加靜態展覽的方式呈現太魯閣族群傳統文化，再次凸顯太魯閣族群試圖透過當代祭儀活動，表現並確定自身族群的文化樣貌，對內達到強化及穩固族人的族群認同；對外則宣揚自身的文化特色，達到區別自身與其他族群不同的效果。

Mgay bari 感恩祭從 2004 年由秀林鄉公所推動以來，歷經前三年的推廣，2007 至 2009 年透過學術的討論及擴大至全國太魯閣族群，2011 至 2014 年將舉辦權由鄉公所下放至太魯閣族各村落自主規劃、舉辦，2015 年起在各部落共識下，再次由鄉公所舉辦全鄉規模的 Mgay bari 感恩祭祭儀活動，並增加族群傳統文化的相關展覽。太魯閣族當代歲時祭儀「Mgay bari 感恩祭」，承襲著上個世紀末太魯閣族族群菁英追尋自我文化與想像的精神，透過不斷整合與溝通族內各階層的想法，反映在祭儀活動中，呈現出族人自我的想像。同時也藉由每年重覆展演不斷地進行再確認。但對於部分族人來說，這項祭儀活動難以與所謂的「傳統」畫上等號。由於太魯閣族群在日治時期，因殖民者所帶來的壓迫與環境劇變，很難維持傳統大型的祭典儀式，部落中除了年紀七、八十歲以上的耆老在年幼時，或多或少見聞過自身家族進行的祭儀外，其他較年輕的族人對於傳統農獵時期的祭儀幾乎未留存太多記憶。因此，在族內菁英試圖重新建構族群祭儀活動時，必須仰賴日本時期調查文獻以及部落中對於傳統祭儀尚有記憶的耆老。

秀林鄉公所自 1999 年底開始積極籌劃辦理太魯閣族歲時祭儀活動後，有識者為了避免族群活動流於官方的樣板，並希望族人能夠重視自身文化與歷史，更進一步認識太魯閣族傳統生活、信仰與祭儀的樣貌，最終達成由民間來推動與督促官方持續用心於族群文化活動。因此，在 2006、2008 及 2009 年等年度舉辦「太魯閣族歲時祭儀研討會」，會議中針對當代祭儀中出現的字彙與概念進行專題講述與討論，與會討論者大多為族內的學者或是基督教長老會牧師。然而，對於部分族人來說 Mgay Bari 感恩祭是鄉公所舉辦的活動，或者認為是教會所舉辦，而非太魯閣族人「傳統」祭儀活動：

Mgay bari 是什麼我不清楚，感恩祭是信教的人辦的活動，我沒有辦法參加像這樣大型的活動，我在這樣的地方頭會暈眩，所以我沒有參加，我參加的活動就是像現在這樣的老人聚會。¹⁰⁴

¹⁰⁴ 講述人：羅愛珠（七十五歲，女性），翻譯者：晝日羿·吉宏，訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 4 月 20 日。地點：花蓮縣秀林鄉景美村加

現在的感恩祭是他們改過的祭典，並不是過去傳統祭典，我不認同他們現在做的方式。不是過去的祭典，也有摻一些教會的做法，就變得一半一半，不知道是什麼了。¹⁰⁵

確實如同這些耆老所言，在他們生存的年代以及日本文獻資料中，並未出現如同 Mgay Bari 感恩祭這樣跨鄉鎮部落舉行的祭典儀式。加上祭儀建構過程中，基督長老教會的牧師與信眾積極介入，並試圖以神學的角度重新詮釋傳統祭儀，淡化祖靈於祭儀中的位置，使得原本以祖靈信仰為主的祭儀逐漸脫離原本的樣貌。同時也造成未信仰基督教的族人，對於正名成功之後，突然成為族群代表祭儀的「Mgay Bari 感恩祭」感到陌生與疏離。雖然族內至今仍有部分族人對於 Mgay Bari 感恩祭抱持著疑慮，但每一年度秀林及萬榮鄉公所仍持續不懈，號召族人依同參與舉辦太魯閣族當代的歲時祭儀，並且試圖讓越來越多的族群文化元素能夠在這祭儀活動中展現，並向社會大眾推廣與展示太魯閣族群的文化樣貌。

太魯閣族歲時祭儀「Mgay Bari 感恩祭」，其根源為太魯閣族群在當代社會中試圖重新建立一個族群形象的行動成果。族內不同領域的菁英，依其各自累積的文化經驗、對傳統文化的理解以及不同的知識體系所學，經由互相溝通激盪以及族人參與之下，共同形塑出當代太魯閣族群祭典展演的形態。在此之前，太魯閣族社會因殖民者以及社會快速變動的關係，有相當長的時間未曾光明正大舉辦族群祭典儀式，造成多數族人對於族群傳統祭儀陌生與疏離。1990 年代以來族群祭儀活動經過草創摸索至今，太魯閣族群一邊試圖追尋與呈現族群傳統文化元素，一邊卻又揉入新的詮釋與觀點。因而在現今部落中產生既對「Mgay Bari 感恩祭」有著族群祭儀與傳統文化的使命感，同時部分族人卻對其感到陌生與疑惑。

小結

太魯閣族的歲時祭儀分別為農事（播種與收割）祭儀、祖靈祭和 Mgay Bari 感恩祭。三項祭儀中傳統的農事與祖靈祭從部落耆老口述得知，多為幼年曾見聞過，且已經長年沒有舉行。因此，祭儀的過程與相關內容大多得仰賴日本時期調查文獻以及耆老記憶口述，拼湊出當時的儀式樣貌與內涵。從佐山融吉以及森丑之助的調查中可知，太魯閣族自南投遷居至花蓮後，祭儀的執行方式從部落共同由一位專職的主祭或祭司主持祭

灣部落活動中心。

¹⁰⁵ 講述人：呂金蘭（六十歲，女性），翻譯者：晷日羿·吉宏，訪問者：晷日羿·吉宏。時間：2016 年 5 月 20 日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民村社區活動中心。晷日羿·吉宏同意本文引其用田調成果。

儀事宜，轉變為血親家族各自舉行並由家戶長者主持，¹⁰⁶部落耆老回憶幼年的口述也呈現如此的現象。邱韻芳認為太魯閣族自南投遷移花蓮是以家族為單位在花蓮縣秀林鄉山區移動，當人口飽和時就繼續以家族的小單位遷移另成小部落，歷經長期的遷移與分化，使得花蓮地區的太魯閣族部落多是小規模且部落成員幾乎為血親關係，以往南投地區部落全體參與的祭儀在此時空環境底下就逐漸消失。¹⁰⁷從部落共同遵從單一主祭舉行的形式，轉變為家戶各自由長者帶領舉行，或與太魯閣族遷移過程有關。前章已述居住於花蓮的太魯閣族以家族為單位，在不同時間區間陸續自南投向東遷移，之後各自選定一個新居住區向外擴展，且花蓮北部一帶山區地形陡峭狹窄，於此居住其間也可能因環境或是其他家族、族群的壓力，再次遷移至他處，因此，不斷遷移以及與其他家族或族群互動過程中使得原有文化與祭儀產生變化。祭儀舉行由部落全體轉變為家戶辦理，也導致花蓮地區太魯閣族各部落雖然有相同祭儀，但其中操作過程有些許差異。

然而造成太魯閣族傳統歲時祭儀逐漸消亡的主要原因為殖民政府的強迫遷徙，在迫遷徙至花蓮丘陵及平地時，許多原本部落的家族被拆散，使得原本以血緣親疏為主要規則的祭儀受到影響，同一部落中可能出現同一祭儀但不同的進行方式，又在彼此的相處與婚姻之下，逐漸混合、重新詮釋或者遺忘。除了遷移的因素外，日本殖民時期的重要傳統祭儀習俗被強勢禁止，被迫接受日本教育以及神社信仰，戰後國民政府的山地平地化、山林保育政策以及國家公園的成立，使得太魯閣族從傳統農獵時期流傳下來的歲時祭儀漸漸式微。然而人們仍需心靈上的依歸，文化仍需要載體進行傳承。二十世紀末受到原住民族群意識抬頭的影響，太魯閣族內的菁英份子試圖找回族群傳統文化並喚起族人的族群意識，透過文獻與耆老口述，建構出太魯閣族當代歲時祭儀活動的雛型。但由於西方宗教的介入，祖靈的元素逐漸淡薄。2004年太魯閣族人正名成功的那一年，Mgay Bari 感恩祭這項揉合太魯閣族傳統祭儀與西方宗教重新詮釋的族群祭儀活動誕生，在秀林、萬榮鄉公所的推動下，逐漸成為當代太魯閣族代表性族群祭儀活動。

相較祭儀受到遷徙與殖民者壓迫而產生轉變，祭儀相關的傳說故事則較為穩定。日本文獻中可見大多數各類與祭儀相關的傳說紀錄，且多數傳說於當代田調文獻或是部落耆老口中仍可見聞，甚至部分傳說流傳得更為廣泛。但是與歲時祭儀相同，部分傳說受到西方宗教影響，如：在偏重對死後世界想像敘述的 Hakaw utux 傳說，出現由上帝或神對人進

¹⁰⁶ (1) 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 17~21。(2) 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁 297。

¹⁰⁷ 詳參邱韻芳：〈從祖靈祭到 Mgay Bari：當代太魯閣「傳統」祭儀的建構與詮釋〉，《臺灣人類學刊》9(2)，頁 19-54。

行審判、人死後前往天堂或地獄等說法。這些受到西方宗教影響的傳說，也大多出現在當代的田調紀錄中。

太魯閣族歲時祭儀與相關傳說之間的聯繫，並非是傳說解釋說明祭儀之目的與由來，而是呈現對於祖靈以及 gaya 的認知以及態度，如：Hakaw utux 傳說不僅解釋死後世界，同時也傳達祖靈與生者的關係。山林遭遇祖靈懲罰的傳說則警示族人對待祖靈的態度。一粒米煮一鍋飯傳說除了對應現實社會中太魯閣族人對小米的重視之外，也呈現對於違反禁忌而遭受懲罰的恐懼。從這些例子可以明顯得知，太魯閣族群透過傳說強化族人與祖靈之間的連結，並以犯忌即受罰來穩固 gaya 的可信性。因此，太魯閣族社會經由祭儀的行為體現祖靈信仰以及對 gaya 的遵守；傳說的講述達成族人與祖靈間的聯繫，如同縝密的拼圖般，建立與鞏固族群的社會規則以及運行。





第四章 非定期祭儀及相關傳說

太魯閣族的歲時祭儀大多圍繞著祖靈信仰，並且以祖靈為祈禱獻祭的對象。即便當代經由族人重新詮釋建構的祭儀活動，在受到基督長老教會積極介入之前，也大多以祖靈祭做為活動名稱，顯示在太魯閣族人傳統信仰中，祖靈的存在佔有相當重要的地位。這樣的現象在太魯閣族其他祭儀中同樣可見，目前文獻與耆老口述多呈現太魯閣族有三項祭儀會在不同事件與場域中進行，分別為獵首祭、獻祭儀式和醫療儀式。

獵首祭大多於部落舉行獵首行動獲得首級，且獵首團中沒有人員傷亡的情形下，才會進行獵首祭儀，若獵首團中有人不幸身亡，即便獲得首級，也只能留於野外，並且安靜低調回到家中，不舉行相關祭拜儀式。¹文獻中紀錄太魯閣族出草的原因各社群大多相同：

- (一) 判定爭議事件之是非曲直。(二) 勝利者可娶得嬌妻。(三) 阻止惡疫流行。(四) 為近親復仇。(五) 表現男子氣概。(六) 失戀男子藉此示勇，以羞辱無情女子。(七) 祈願粟穀豐收。²

雖然太魯閣族舉行獵首的時機有數種，但獵首的目的大致分為兩種：首先是向祖靈進行各項求助。太魯閣族人相信祖靈不僅是護佑族人的存在，對於族人的言行舉止也看在眼裡，若有族人違反禁忌則可能會降下懲罰於其家族或部落成員中。也因此當部落成員發生難以清楚判斷是非的事件時，就讓兩方各自進行獵首，善者一方會受到祖靈護佑順利獵取首級，反之則會空手而回甚至發生意外。過往在山林中太魯閣族主要經濟來源為農耕，然而火耕旱作的方式收成量有限，若是再遭遇天候不佳、蟲鳥危害，容易造成族群生活上的困窘，因此，為求豐收而向祖靈進行祈求。³

獵首的第二個目的則是為了彰顯自身或是家族的勇武。由於太魯閣族傳統群生活於山林間，一來除了依靠農耕外，狩獵也是重要的食物來源，二來族群活動範圍四周其他族群亦多強悍，⁴所以捍衛家族、部落所

¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年）頁35-41。

² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁41。

³ 相較於文獻中提到以獵首來向祖靈祈求豐收，晝日羿·吉宏認為太魯閣族於農作物收割之後舉行的獵首，是為了提升家族、部落的靈力守護，使狩獵成果豐碩，以此應證祖靈的護佑。詳見晝日羿·吉宏：《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》（臺北市，山海文化雜誌，2011年），頁28。

⁴ 於南投縣境內時鄰近賽德克族，或是花蓮縣境內遭遇布農族或南澳的泰雅族，皆為強悍且亦有獵首習慣的族群。在日治時期的文獻資料中，不時出現太魯閣族與這些族群的衝突：〈南澳原住民與太魯閣原住民發生衝突〉、〈太魯閣原住民與薩拉瑪俄社、希佳堯社原住民爭奪獵場〉、〈南澳原住民遭太魯閣原住民襲擊〉、〈太魯閣原住民被沙拉矛原住民弑首〉，詳見臺灣總督府警察本署編；吳萬煌等譯：《日據時期原住民行政志稿》〔第三卷〕（南投，臺灣省文獻會，1998年），頁68、74、81、378。

擁有的獵場是族群男性必須肩負的使命，再者即便同為太魯閣族，不同家族間也可能因獵場引起衝突。因此，太魯閣族社會強調男性的個人勇武，意義在於希望男性能夠負擔起家庭乃至於家族的生計與保衛家族的生存環境，甚至女性的擇偶條件之一也是選擇獵首較多的男子。⁵當太魯閣族群在以上需求之下，進行獵首活動成功之後，皆會舉行祭儀並且對首級進行餵食與祝禱，並且相信被狩獵者的靈魂（utux）會跟著首級進到自己部落成為部落的力量，使部落的族人能夠獲得更好的發展。

過往太魯閣族社會舉行 powda 祭儀的時機大多為族人觸犯 gaya 時，為了避免觸怒祖靈，造成自身或家人受到懲罰，而向祖靈進行獻祭的儀式，以此尋求祖靈的原諒。另外還有一個舉行的時機為獵人進山狩獵前，會自行舉行一個簡單的 powda 祭儀，獻祭的對象亦為祖靈，主要是祈求狩獵過程的順利與豐收。此祭儀因個人或少數人即可舉行，因此，即使太魯閣族群面臨居住環境變遷或是社會動盪，於部落生活中仍會舉行 powda 祭儀。甚至到了近當代，舉行 powda 祭儀的原因也不再侷限狩獵或是觸犯禁忌，諸如：買車、買房、婚喪喜慶等等，多會舉辦 powda 祭儀。在太魯閣族傳統文化因各種因素逐漸流逝的現況之下，powda 祭儀能夠有效傳承並且順應時代進行改變，實屬不易。

醫療儀式族語稱 smapuh，通常是家中有人出現難以解決的病痛時舉行。通常這類祭儀需要尋求巫醫進行，透過巫醫與祖靈溝通，詢問出原因後，再進行治療儀式。在過往尚處於依賴農獵維生的太魯閣族，由於並未有太多醫療手段，因此，相當仰賴巫醫的治療，甚至巫醫不必特別進行農耕活動，依靠族人的謝禮即可溫飽。由於巫醫是依靠與祖靈進行溝通來治療病患，因此，在現代醫療以及西方宗教進入部落後，部分族人視其為迷信而逐漸遠離。但是，於當代的部落中仍可聽聞耆老講述幼年見聞或自己親身接受巫醫進行 smapuh 的經驗，甚至還提及某些部落中至今仍有知曉進行 smapuh 祭儀過程的巫醫。

在經歷時空的轉換過程中，太魯閣族群受到不同外界的刺激與影響，連帶使得這些與祖靈信仰關係緊密的非定期祭儀，產生不同的發展與變化，有的因受壓制而逐漸消亡，有的至今仍在太魯閣族生活中持續運行，以下各節將對各祭儀以及相關傳說進行詳細的說明與討論。

第一節 獵首祭儀與出草傳說

太魯閣族過往具有獵首的習慣，這項習慣在臺灣原住民各族群裡並非特別的行為，除了蘭嶼的達悟族之外，臺灣原住民各族群過去皆有獵首的習慣以及相關祭儀活動。臺灣原住民出草獵首的行為，對於外來異

⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 70。

族來說具有相當程度威脅性。清代臺灣方志中即以漢人角度對獵首進行評價：「好殺人取頭而去，漆頂骨，貯於家，多者稱雄；此則番之惡習也。」⁶，日治時期臺灣原住民的出草獵首行為更是被政府視為必須改變的習俗：「撫墾署自設立以來，奉行各種指示致力廢除原住民之殺人馘首惡習，絕非視為習慣而置諸不問。」⁷。雖然於法治社會中，殺人確實違反法律規範，然而臺灣原住民各族群出草獵首並非盲目殺害他人，多有不同的原因：保衛族群生活場域、以此進行相關祭儀、替家族成員復仇等等，牽涉到各族群早年的文化以及與生存環境的互動，絕非惡習一詞即可概括。凌純聲在中國、臺灣以及東南亞地區進行調查後，發現上述這些地區的民族多有獵首的習慣：

歸納獵頭的原因，不外是：得人而祀、舞祀之以求福利、怨仇乃相害、以祭田神、既得多婦、以銜驍勇、競以徼福等等，多在上表中的原因項下可以找到；而主要的或原始的原因，是獵首以祭神，尤其是祭田神。此一文化特質的分布，中國而外，廣及整個東南亞，在今中南半島、印度尼西亞、美拉尼西亞諸島多有之。⁸

凌純聲調查研究的成果，不僅呈現出獵首文化為跨區域的習俗，而且這些跨區域族群的獵首原因也有其規律性，並且歸納出多數民族獵首的主要原因為祭祀神靈以祈求農作物豐收，可見獵首所構築出來的文化，可能為人類發展進程中一個階段。

太魯閣族社會中獵首的原因，主要與祖靈信仰以及考驗男子是否有能力捍衛家族生計有關，因此，普遍將獵首視為男性具備負擔家庭責任、捍衛族人生存的行為，同時獵獲首級後即取得紋面的資格，「凡取得首級的男子，皆可於下顎施刺，長約五、六公分，寬三、四公分。」⁹，族內流傳的傳說中也多有敘述獵首是男性死後能否走過 Hakaw utux 的判斷標準，由這些可知，太魯閣族對於男性獵首行為的重視。獵首的人數不拘從單人到複數家族成員皆可，事前進行夢占，出現吉夢後方可成行。獵取首級後，會在臨時搭建的小屋附近溪流，將首級進行簡單的處理，之後放於網袋中交由團內年幼者背負。若有獵得首級且成員中無人傷亡，就會在回到部落附近時以大聲喊叫或是鳴槍的方式，通知部落族人，在部落的族人也會前來迎接獵首團體，並且準備慶祝與祭拜的相關事宜。

太魯閣族獵首的習慣在太魯閣戰爭之後，受到日本政府的強力禁止，

⁶ 蔣毓英撰修，臺灣史料集成編輯委員會編輯：《臺灣府志》（臺北市，文建會，2004年），頁200。

⁷ 臺灣總督府警察本署編；陳金田譯：《日據時期原住民行政志稿》〔第一卷〕（南投，台灣省文獻會，1997年），頁49。

⁸ 凌純聲：〈雲南卡瓦族與台灣高山族的獵頭祭〉，《考古人類學刊》第2期，頁9。

⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁83。

加上強迫遷居打亂原有部落的家族與人際關係，因此，日治時期末期獵首行為已經減少許多，現今部落中耆老很難詢問到看過獵首以及相關祭儀的人。對於獵首祭的了解大多僅能依靠日本時期以及前賢的調查紀錄。森丑之助的《台灣蕃族志》雖然有記錄出草獵首以及返社後的祭儀過程，但其內容為綜合泰雅族、賽德克族與太魯閣族的狀況進行敘述，而向首級祝禱的祭詞則以泰雅族大崁溪群為敘述對象，關於南投以及花蓮各群的部分，僅敘述人頭架的搭建材料與樣式。而佐山融吉的調查紀錄則對於南投以及花蓮各社群獵首返社後，所舉行的獵首祭有較詳細的說明，以下依南投各群分別敘述。

壹、日治時期文獻中南投各社群獵首祭過程

首先是霧社群出草獵首歸來的情形，佐山融吉對霧社群獲首級返社以及之後祭祀過程的觀察，大多著重在當天歸來的慶典過程，尤其是對獵首者的神情以及與其他族人互動的描寫，因此，將其敘述進行精簡，霧社群獵首歸來的祭拜過程如下：

獵首隊伍順利歸來時，在離部落不遠處便齊聲吶喊，部落族人聽聞，皆歡欣鼓舞前往迎接。雙方碰面後就在該處歡迎獵首隊伍的歸來，並且高歌狂舞，之後眾人一同返回部落。獵獲首級者把首級掛在屋內白中的男用獵首網袋。隔天早晨，眾人到獵首者家前豎立 brqaya（類似「招魂幡」），並用竹子或木板搭建棚架，鋪上茅草葉後把新首級放在中間，左右兩邊則各放一個皮肉未完全脫落的舊首級。設置完成後，部落裡有男孩子的家庭，皆會帶著少許粟前來供祭首級，以祈求將來自家男孩長大後，能夠出草順利砍取敵人首級回來。另外，全部落共同出資，買一頭水牛，宰殺後一半的肉作為祭品祭拜。並非年年定期祭祀人頭，只有在獵首順利取回首級時進行祭祀。¹⁰

霧社群順利獵獲首級返回部落，當天僅進行慶祝並無特別的儀式活動。隔天製作首級架並將新獵獲的首集放置在架上中間，之後開始進行祭拜首級，主要分為兩種，一為部落中各家戶為祈求家中男孩未來也能順利獵獲首級，而自行準備食物前來供祭首級。第二種是全部落的族人出資共買一頭水牛，將之宰殺後，以一半的肉對首級進行祭拜。霧社群祭拜首級僅獵首歸來後進行，之後並不會另行舉辦祭拜，雖然會搭建首級架將新首級至於其上進行祭拜，並不會一直放在首級架上，而是掛在穀倉

¹⁰ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 37-38。

周圍，佐山融吉認為這是作為威示用的裝飾。¹¹從霧社群祭拜首級的過程，可以得知獵獲首級歸來對部落來說是重大而且值得歡慶的事情，而且族人會希望自己的男性後代能夠仿效獵首者。

佐山融吉對韜佗群出草獵首歸來後祭儀的記錄，有較豐富的敘述，其過程概述如下：

獵首隊伍順利歸來時，在部落不遠處齊聲吶喊，部落的人皆前往迎接，獵首隊伍見到有男孩子時就會把裝有首級的網袋交給他們背負。回到部落後，獵首隊伍的成員便喝酒慶祝，並且巡迴全部落。獵獲首級者回到家後，先將首級穿刺在矛尖端並插在家門口。隔天早晨把首級放在置物架上，然後拿到屋外，接著開始製作首級架。次日，將首級放置於首級架上，同時也放著地瓜及肉類，接著由年長者站在首級架前禱唸：「你來得正好！你不會受挨餓之苦，食用這些東西吧！」，之後端起酒杯，與首級共飲。祭拜期間，獵獲首級者盛裝打扮站在首級架旁，接受來訪者的讚美。祭祀完畢後，宰豬，贈送一部分的肉給主持祭儀的年長者，剩下的豬肉則分送給其他人。¹²

韜佗群出草獵首順利回到部落後同樣也是喝酒歡慶，不過獵取首級者會把首級刺在茅上立於家門前，相較霧社群放在家裡臼中的首級袋，韜佗群的作法更具顯耀獵首者家戶的意味。隔天亦搭建首級架，韜佗群雖然同樣將首級放在首級架上，並於一旁放置食物，但是祭拜首級的工作主要由年長者擔任，與霧社群各家戶族人拿食物供祭的方式略有不同。祭拜過程除了祝禱之外，主祭還必需跟首級共飲一杯酒，顯示並非把首級當作敵人，而是可以一同共飲的親密關係。祭儀結束後即殺豬分肉，主祭必定會獲得一籠肉，從此也可看出韜佗群對於司職祭祀人員的敬重，其餘參與者也可獲得部分腿肉。韜佗群的獵首祭儀雖然由單一長者擔任主祭進行祭儀，但是從佐山融吉的敘述，可見其過程並非肅穆：主祭與首級對話供杯喝酒，獵首者於一旁接受族人的讚揚，而祭儀結束後殺豬分送，這樣的過程呈現出部落的興奮與歡愉。

佐山融吉也有記錄南投縣境內的卓羣群獵首祭儀的過程，而且對於獵首者返回部落後族人們的迎接過程以及祭祀的過程，也有詳細的描述，以下為該社群出草獵首順利歸來後的過程：

獵首隊伍出草順利，在快到部落時齊聲喊叫，部落眾人聽聞，皆盛裝出來迎接。部落中的病患會祈求獵首者為其治病，獵獲首級者便

¹¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 38。

¹² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 38-39。

會拔出刀子在病患頭上左右揮襖，同時族人相信獵首者攜帶的火把或是酒具有治癒疑難雜症的效果，因此紛紛向其求取。眾人回到部落後先前往獵獲首級者的家，其家中女性手持繫綁首級用的繩子在庭院等候。眾男女歡慶跳舞，並且宰豬、準備酒以及食物，所有物品先祭祀首級後眾人才進行分食，酒也是從首級嘴巴灌入後於脖子切口下盛接後飲用，當日首級放在獵首者家入口的箱子上。隔天才搬到出草獵首隊伍中最有勢力的人家中擺放。接著製作首級架，新的首級放在中間，左右各放置舊的首級，並以蓮草製作 hgaya 綁在樹上，另外用茅草綁竹子製作成梯子，靠立在首級架旁。此日族人依然進行歡慶。部落只要有獵獲首級，就會在同一季節裡出去狩獵。¹³

卓羣在獵首歸來時與其他兩社群較不同的是，卓羣的族人會向獵獲首級者請求治病，並且認為獵獲首級者所攜帶之物具有治療疾病的效果。回到部落當天一樣是族人設宴歡慶，但佐山融吉有提到一個細節，慶典上無論是食物還是酒，都會先讓首級進行享用後才分食，甚至將酒灌入首級口中，再於脖子切口處盛接後飲用。從佐山融吉的敘述氛圍，卓羣獵首後返回部落的酒宴與其說是族人的慶祝，更像是族人將首級視為上賓進行招待。而隔日的祭拜在出草隊伍中最有勢力的人的家戶舉行，同樣也是搭建首級架，祭拜過程雖然沒有多做描述，但提及祭拜當日族人也是進行歡慶活動，顯示卓羣祭拜首級的過程也是較歡愉的氣氛。

綜合來看，南投各群的獵首祭過程，可歸納出四點特徵，首先是獵首完回到部落當天皆為慶祝的宴會並不會舉行正式的祭祀活動，雖然卓羣會先將食物與酒供祭首級後才進行分食，但其過程應該偏向招待貴賓的方式，而非正式的祭祀活動。第二點獵獲首者在慶祝活動與祭儀過程中，可以看出此祭儀的性質是推崇男性陽剛英勇的特性。第三點各社群對首級進行祭拜前，皆會搭建新的首級架，但是僅霧社群的部分佐山融吉有明確敘述獵首祭結束後首級的後續處理：「一般來說，新首級是放置在屋前人頭架上，數月後，待皮肉脫落，則取下掛至穀倉周圍。」¹⁴，另外兩群則並未特別敘述。第四點部落族人對於進入到部落的首級，從給予許多食物祭供，慎重搭建首級架，甚至將其視為貴賓般的接待，這些行為都呈現族人們對其態度的友善，即便首級生前可能為部落的敵人。

除了上述的共同特徵之外，南投三社群的獵首祭過程各自還有其單獨的特色，首先韜佗群與卓羣的祭儀與分食過程中，皆是宰殺豬隻，但是霧社群則是宰殺水牛作為祭品，取得方式為全部落共同出資購買，

¹³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 39-40。

¹⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 38。

但是敘述中並未說明向何人購買。佐山融吉的調查中曾提及南投各群有放養水牛與黃牛的習慣，¹⁵加上各群西邊緊鄰的是泰雅族各群而非漢人，因此，刻意繞過泰雅族向漢人購買水牛，絕對不如跟部落內族人或友好的其他部落購買來的方便，因此水牛應該也是與同社群的族人購買。霧社群在族人觸犯禁忌時，並未有宰殺水牛來作為祭品的敘述，多為宰殺豬隻，在原住民部落中水牛相較於豬隻稀少，由此也可看出霧社群對獵首祭的重視。而卓羣群的獵首祭在許多細節上與另外兩群有所不同，如：族人認為獵獲首級者進行出草獵首活動時所攜帶的物品具有祛病的能力、歡慶時將食物與酒放入首級口中表示讓其先享用之意、在出草獵首成功後，會在同一季節裡出去狩獵，這些都是卓羣群獵首祭與其他兩群不同的地方。從佐山融吉的調查中，可以清楚得知南投三個社群雖然皆在出草獵首歸來後舉行慶祝活動以及相關儀式，但各群之間仍有細微的差異存在。

貳、日治時期文獻中花蓮各社群獵首祭過程

佐山融吉不僅詳細記錄南投三個社群的獵首祭狀況，在花蓮的部分也對內、外太魯閣群、寬卓蘭群與木瓜群的獵首祭進行詳細的調查，以下分別簡述各群在獵首後返回部落的慶祝與祭祀的過程：

入社之後，人頭首先帶到砍首者家中，並以酒糟、豬肉以及麻糬餵之。該晚徹夜飲酒、舞蹈。第二天人頭換置頭目或團長家一日。第三天，帶著人頭巡迴拜訪出草團之成員家，每戶人家皆拿出酒以及豬肉放入人頭口中。另外，各出草者還要與人頭共杯飲酒，即將酒杯放在人頭和自己的嘴巴合飲。巡迴拜訪結束，團長或頭目攜帶人頭，前往社內放置人頭架處（有一座或兩座），先把舊人頭移到架子兩旁，中央放置新人頭，再以一條線串起切碎的菖蒲根，並為人頭掛上。另外，把蓮草製的 brqiya 綁在竹子前端，並豎立在人頭架旁，以為招魂標誌。接著，團長蹲在人頭架前禱告：「你因我們的幫助，得以來到本社。或許你的家人正在悲嘆，但你已獲得那麼多祭品，應該很高興地回去把你的家人也請來！」¹⁶

此段敘述為內太魯閣群出草歸來後舉行的祭儀，可以見到族人將首級帶回部落後並非視其為敵人對其進行毀損或侮辱，也不是為了威嚇外敵而置於明顯處，而是將其視為親友般，輪番以祭品招待之，最後在人頭架

¹⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 51。

¹⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 36。

前由出草團體的團長對首級進行禱念，禱念的內容除了安撫亡靈外，還希望亡靈能夠將家人一起請過來，暗指希望自己部落之後依然能夠出草順利獵獲首級。記錄中可見內太魯閣的首級架並非每次祭祀時另外搭建，而是有固定放置首級的首級架，此點與異於南投各群。佐山融吉所敘述內太魯閣群獵首祭儀內容氣氛較為歡樂，相比農耕祭儀的隱蔽性或是祖靈祭的嚴肅性，此祭儀在進行過程有如部落族人間的歡聚活動。

在佐山融吉的調查中，立霧溪下游以及三棧溪一帶的外太魯閣群，在獵取首級返社後進行的祭儀稍有不同：

入社之後，獲首級者就向擅織布的婦女們借用項鍊、戒指及頭飾等來打扮自己。第二天又要其他婦女借用服飾，婦女們亦以出借為榮。獲首級者打扮好後，就到養豬的人家處，將裝著人頭的背網袋（tawkan）放置屋內架上，然後宰豬，以些許豬血注入人頭口中，再放入些許酒、豬肉、雞肉等。此時，社人亦用蘆草製作 brqiya，吊掛在高大的樹枝上，然後朝敵人方向鳴槍。另外，頭目家則吊掛著蘆草製的 sapah huwir，其中又吊掛著火炬、葫蘆（水杓）以及背網袋等。人頭祭祀結束後，酒宴隨即展開。其間，社眾巡迴訪問五戶曾獲首級者的家，最後一家則是此次獲首級者的家，抵達時，先於屋外架設一座兩層棚架，下層放置人頭，人頭面部朝向屋內，上層放置社內各家送來的食物，接著眾人狂歡歌舞，進行酒宴。宴會後進行夢占，若夢顯示吉利，就出外狩獵，若有獵獲則會將部分獸肉放在首級架上，並不塞入首級口中。取得首級者家庭，每餐煮好飯後，皆必須取些食物放入首級口中。¹⁷

此紀錄明確呈現太魯閣族社會中獵取首級的男性會受到眾人的推崇，不僅能夠盛裝打扮，婦女會因為出借服飾給予獵首者而感到光榮。祭祀首級的過程是宰殺豬隻後，將豬血、酒以及肉放置進首級口中進行餵食，祭儀結束部落進行歡慶，首級最後會放置於獵首者在家屋外新搭建的首級架上。內太魯閣群的祭祀方式，雖然同樣也是餵食首級，但是過程並非放在首級架上進行，反而是最後回到獵取首級者家時才將首級放置於首級架上，並擺放食物祭品，之後部落族人繼續狂歡。佐山融吉對於外太魯閣群獵首祭的觀察，較著重在部落歡慶的過程，關於祭拜的行為並未有更詳細的敘述。

佐山融吉雖然也有對木瓜流域的覓卓蘭群以及木瓜群進行調查與記錄，但關於這兩群的獵首祭過程，敘述較為簡略，覓卓蘭群的進行過程如下：

¹⁷ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 39-40。

入社之後，首先前往獲得首級者家，將人頭放置屋內架上，並於其前飲酒。第二天，於屋外豎立高約五尺三、四寸乃至六尺之柱子四根，同時，於高度約四尺四、五寸處，橫放檜木板，當人頭架使用。另外，以蘆草製造兩款 brqiya，並吊掛在樹枝上，其中一種只吊一個，另一個按照人頭數量製作，吊掛在不同樹下。另有宰豬祭人頭之儀式，此點與其他蕃相同。

人頭放置人頭架上約三十天，其皮肉脫落剩骷髏時，再移至穀倉外牆吊掛，再過一段時間，送到社內公共人頭架，或是裝入網袋，吊掛在砍人頭者家中長期保存。¹⁸

佐山融吉對於覓卓蘭群獵首歸來後的慶祝僅敘述眾人於獵獲首級者家中喝酒，而且祭儀過程僅用與其他社群相同帶過，但對於祭儀後覓卓蘭群保存首級的方式，有較詳細的描寫，雖然有部落共用首級架，但是在族人剛獵首回到部落時，會另外搭建一個新的來進行祭拜，之後首級皮肉脫離僅剩頭骨時，會移至穀倉外吊掛，最後則是移到公共首級架或是獵首者家永久保存。從其敘述來看覓卓蘭群保存首級的方式與霧社群相似。

佐山融吉對當時木瓜群祭拜首級的儀式，分別記錄到獵首後返回部落進行的祭拜，以及每年定期祭拜，兩種不同的祭拜時間與方式，獵首歸來後進行祭拜的過程描述如下：

入社後，先前往獲首級者的家，再到頭目的家。抵達頭目家，即將人頭放入平底籃吊掛屋內，然後把豬肉切碎放入首級口中，同時餵飲些許酒。接著，眾人飲酒慶功，男女並於屋外跳舞。第二天於獲首級者的家旁架設人頭小屋（型式與太巴塢社相同。遷居時則遺棄）。然後，把人頭放入小屋，並餵其酒及肉。若有舊人頭則往架子兩旁移去，再把新人頭放置正中央。放置妥當，頭目於其前禱念，經文內容幾乎與其他蕃社相同。禱唸結束，社眾連續五天於人頭小屋前舞蹈。¹⁹

木瓜群的獵首祭同樣也是獵獲首級回到部落當天僅餵食首級，接著歌舞慶祝，祭拜的儀式為第二天由部落頭目擔任主祭進行，之後連續數天的歡慶活動。在佐山融吉的記錄中較特殊之處為第二天祭拜首級時搭建的首級小屋，樣式與阿美族太巴塢社相同，而非太魯閣族常見的首級架，

¹⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 40。

¹⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 41。

這樣的差異應與木瓜群遷徙以及與他族交流有關。前一章節已敘述，南投霧社群部分族人向東遷移越過中央山脈後進入花蓮並於木瓜溪沿岸發展，之後因為受到太魯閣群壓迫以及內部衝突，使得部分族人遷居至位於阿美族部落附近的壽豐溪口西側定居，²⁰甚至需要依靠阿美族部落的協助建立部落，²¹在兩族交流過程中，受到阿美族文化的影響，造成首級架的樣式改變，也是很合理的現象。

依佐山融吉的調查，木瓜群除了獵首歸來後會進行祭拜首級之外，還有每年定期祭拜首級的儀式，族語稱作「Mimah adun」，祭儀過程如下：

每年舉行一次。此日，宰豬並觀其流血多寡，以占卜今年豐收與否。另外，還有斬雞頭，同樣也是觀察其流血情況。此時，頭目必須站在人頭架前禱唸：「現在我們用這麼多祭品來祭祀，願汝等待給我們豐盛食物。」祭畢，燒烤豬、雞，與眾人一同食用。

此祭儀舉行期間，連續休息五天，不必工作，而且每日飲酒。第六天外出獵鹿，此日稱 tuuraq rqnux。第七天進行漁撈活動。²²

從敘述中可知這項祭儀並非為了祈求獵首順利，而是占卜該年的農耕是否能夠豐收，同時也向首級祈求能夠讓族人能夠有豐足的生活。雖然佐山融吉未註明祭儀舉行的時間，但是從祭儀期間部落族人連續休息不進行工作的情況來看，較可能的時間點為播種完之後或者為收割之前，這些較為農閒的時間段舉行儀式。而且從此祭儀內容來看，木瓜群的族人相信藉由獵首來到部落的首級和靈魂的力量，能夠對部落的農耕帶來幫助。

佐山融吉對花蓮各群獵首祭內容的敘述，精簡程度不一，立霧溪流域的內、外太魯閣群分別有詳細的過程記錄，相較之下木瓜溪流域的寬卓蘭群與木瓜群則在部分過程僅記下「與其他蕃社相同」，便將祭儀內容簡略帶過，而且也未記錄到韜賽群的出草經過與相關祭儀。但是就其記錄來看這四個社群的獵首祭，對於首級的態度與祭拜方式並未有太多的差異，皆為獵首返回部落的首日進行慶祝，之後才進行祭拜首級的儀式，相較於農耕祭儀與祖靈祭各社群所舉行的方式多會略有差異，獵首祭進行方式呈現出一致性，造成這種現象的可能原因為農耕祭儀與祖靈祭等祭儀，多為祭司或是男性家長等少數人掌握祭儀內容，且部分祭儀進行過程不但嚴肅且舉隱密性，因此，很有可能因祭儀主持者的不同或是祭

²⁰ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 2。

²¹ 臺北帝國大學土俗·人種學研究室原著，楊南郡編譯，《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第一冊·本文篇〕（臺北市，南天書局，2011 年），頁 109-110。

²² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 21-22。

儀主持者因應族群所處的時空環境不同而對祭儀進行調整變化，以利族群發展。而獵首祭進行過程不僅公開盛大舉行，部落中的男性成員，因社會氛圍鼓勵的情形下從兒童到成人階段有可能已經參加過數次的獵首祭儀，對於其流程熟悉。加上獵首祭的內容形式與祭祀對象，皆與首級密切相關，較不容易受到遷徙的影響而改變作法。

換言之，日治時期文獻中提及獵首行為的各種原因，可能是太魯閣族人出草獵首行動的表面原因，對於太魯閣族人的傳統信仰而言，或許有其他的動力驅使太魯閣族人冒著生死相搏，甚至在殖民政府強力的禁止之下，還犯險進行出草獵首的行動。

參、靈魂力量與獵首祭的關係

在日本統治臺灣五十年間，原住民各族群的獵首習慣逐漸被禁絕，太魯閣族也是如此，因此，獵首祭儀也就逐漸消逝。現今部落中曾在幼年時期見聞過獵首或是相關祭儀的耆老都已凋零，僅能從前賢的田野調查文獻中探究耆老的口述記憶：

Mkan hadur 就是指以前獵人頭的習俗 (mangan tunux sbiyaw)，他們獵獲敵人的人頭回來之後，然後在一起分食慶祝 (mangal tunux ni mkan hadur da)。一定是在獵到敵人的人頭回來之後，他們在家屋外面做起木架放置人頭，人頭就一直放在木架上面。就算只有兩顆人頭，他們還是一直放在那裏。
獵頭者就是要做殺豬儀式的人 (phukil bitaq babuy)，他抓公豬來宰殺，然後在放置人頭的地方跟大家一起吃。他們用一種叫 bruling (蓮草) 的植物，用一種堅硬的東西穿過它的樹幹內部，裡面就會被擠出白色的物質，他們再把白色的物質串起來，做成這裡的 (胸前) 圓形裝飾 (marung)。他們把它串起來以後，就拿來當作他們往外界呼喊的器具，這個器物很白，看裡來非常顯眼。²³

這段晷日羿·吉宏 2002 年 11 月於萬榮鄉萬榮村的訪問紀錄，耆老印象中幼年所見的獵首祭過程，與日本文獻中呈現的各社群獵首祭相當接近，從受訪者的背景資料來看，其幼年至青少年階段為日本殖民統治的末期，卻仍可見文部落中進行祭拜首級的過程，顯示即便日本政府對於臺灣原住民獵首出草的習俗進行強力壓制，太魯閣族仍然試圖繼續獵首。另外

²³ 晷日羿·吉宏認為「hadur」一詞應該並非專屬獵人頭後的筵席，而是涵蓋所有聚會共食的場合，如：農耕收穫、結婚、獵頭等。此段敘述為晷日羿·吉宏於訪問紀錄中對於族語特別以註釋的方式呈現。講述人：黃忠發（時年七十八歲，男性），翻譯者：kaji Cihung（晷日羿·吉宏），訪問者：kaji Cihung（晷日羿·吉宏）。時間：2002 年 11 月 26 日。地點：花蓮縣萬榮鄉萬榮村。kaji Cihung（晷日羿·吉宏）同意本文引其用田調成果。

一則訪問紀錄中則呈現太魯閣族人於獵首祭儀之後，對放置於首級架上新的人頭後續的獻祭：

我餵食了很多次，那個人頭是從還沒有腐爛開始到腐爛，這一段時間大約是一個月。如果大人們不注意的時候，我心裏害怕的會把那碗要餵食給人頭的食物偷偷的倒掉，然後趕快離開。要餵食物的是剛獵來的人頭，只剩骨頭的人頭就不再餵食了。

馘首回來的時候 (saan mlahu)，有一定的歌唱 (儀式) 活動，這是為了歡樂才唱的歌，歌曲的旋律就是我們傳統的歌 (uyas Truku)。歌詞的意思是這樣的：「你來到了這裡，你會喜歡這裡，讓我們相聚在一起，我們的部落非常的溫暖，我的家也很溫馨。」²⁴

從此段訪問可以了解，獵首回來進行祭儀後，仍會對首級進行餵食的獻祭行為，直到首級腐爛到僅剩白骨為止。日本文獻以及當代部落耆老的訪問口述，皆清楚呈現出太魯閣族獵首祭的性質是歡樂的，相信首級以及隨之而來的靈魂能夠為部落帶來幫助，並且在祭儀中和其後一段時間內給予餵食，視其為部落的一份子。

前一章已述太魯閣族相信 utux (靈魂) 存在於每個人體內，而人死後靈魂會經過 Hakaw utux，通過審判到達靈界。此為一般在有人看顧之下的善死者，若是被人所獵首死亡者，太魯閣族人相信其靈魂必須等到砍頭者死後，才會被引導前往靈界。同時也認為被砍頭者的靈魂是自願來到部落，所以會護佑部落裡的人。²⁵

若將太魯閣族人獵首祭中對待首級的態度、族群的生死世界觀綜合來看，太魯閣族群祭儀中獻祭與祈禱的對象應該也包含這些被獵首之人的靈魂，因此，獵首的行為是為了將靈魂迎來部落，靈魂越多力量越強，越能夠護佑族人在農耕與狩獵上的斬獲。何廷瑞認為獵首不僅遵從祖訓有關，更因族人相信透過獵首能夠獲得靈的護佑，能夠增強個人的力量：

他們所信仰的唯一的神就是祖靈，為奉祀祖靈，遵行祖先遺訓，也惟有從事獵頭。獵獲首級者死後始可進入靈界，和祖先同在一起。他們又相信靈質，為求取靈質，增強個人或社群的力量等等，又只有從事獵頭。獵獲首級者即可獲得保護靈，增進體力，避免災禍。²⁶

何廷瑞不僅以宗教信仰的角度解釋獵首的原因，更論述到族群的認知當中獵獲首級者，能夠為個人帶來力量以及運氣的提升，使得太魯閣族男

²⁴ 曷日羿·吉宏：《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》，頁 154。

²⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》（第四冊後篇），頁 24。

²⁶ 何廷瑞：〈泰雅族獵頭風俗之研究〉，《台灣大學文史哲學報》第 7 期，頁 202。

性更能夠與山林的獵物、敵人對抗。晷日羿·吉宏對於獵首和祭拜首級的儀式，與太魯閣族歲時祭儀之間的關係，以及靈力如何作用於農耕與狩獵提出一套看法：

獵頭祭儀與狩獵、農耕之間具有密切的關連性，狩獵前的馘首行動，應可理解為是要確認和增加狩獵的靈力，狩獵前進行獵頭祭儀，獵取頭顱成功將會使緊接著的狩獵行動順利豐收，狩獵的豐收則在印證祖靈的護佑，並也確保隔年的農耕收穫。……經由「共飲血酒」的 mkan hadur 儀式，獵頭行動進一步關連到獲取靈力與護衛土地豐收的象徵。此一祭儀概念衍伸到小米播種、收穫之後，各有一次狩獵活動的行動過程，其間也隱含了「播種順利、收割豐滿」的轉喻與祈求。²⁷

由於太魯閣族傳統的農耕與狩獵形式，皆為無法預期且不穩定的生產方式，加上周圍不同部落或是其他族群有時會帶來生存的壓力。因此，透過儀式向祖靈祈求的方式來獲得未來安泰的想像，為了確定能夠獲得祖靈的護佑便以狩獵來作為應證，而獵首則是壯大自身群體靈的力量，更加能夠獲得護佑的可能性與效果。至此，可以得知太魯閣族的祭儀活動以祖靈信仰展開，圍繞著日常生活的一切事物，獵首不僅在現實社會中作為男性捍衛家園的行動，同時也是族群對於祖靈信仰的實踐，並以此來安撫對於未來的不確定感。

肆、出草獵首相關口傳敘事

太魯閣族獵首的習慣並非來到花蓮之後才產生，從前述祭儀過程可知，族群於南投境內生活時，就已經有此習俗，族內亦有流傳出草獵首這項習俗的由來：

昔日，祖先們住在西部，但隨人口增多，漸感蕃社狹窄，因此有繼續留住山上者以及遷往平地者。當時社人因不知如何計算人數，便想出以聲音大小來判斷人數的多寡。當時社人決定住處後，首先由留住山上者齊聲吶喊，其發出的聲音因讓樹葉掉落，所有約有五十人。接著，由遷往平地者喊叫，此時只見樹木震動，有枝幹折斷，也有整棵樹倒下。前者看到此種情景，要求對方再留一些人在山上，沒想到欲遷往平地者表示，若那麼想要人的話，就來砍我們的人頭好了。說完，就往平地遷去，之後遂稱其為「平地蕃」。²⁸

²⁷ 晷日羿·吉宏：《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》，頁 28-29。

²⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第

此傳說以部落因拓展將人口進行分配時所造成的衝突，來解釋族群出草的緣由。過往於山林生活的階段，部落的人口多寡直接影響到的是日常農獵的勞動力以及保衛生存環境的戰力，人數越多越能在部落之間擁有競爭力，因此，人數分配不均才會成為爭執的起點。傳說最後下山的群體以「若想要人的話，就來砍下山者的人頭回去」，來為傳說畫下句點，同時也以此解釋太魯閣族群出草獵首的由來。類似的傳說在其他日治時期文獻中還可見到：

古時候，Mək-qaolin 和陶塞群的祖先住在西部祖居地 Tō da-Tə rowam。因為土地狹小，決定分手。他們各自喊叫，藉音量計算彼此的人數。Mək-qaolin 比較狡猾，只有部分的人發聲，使對方相信人少，結果從陶塞群那邊分配更多的人。雙方再次大喊，結果 Mək-qaolin 這邊的聲音特別大。陶塞群那邊的人知道受騙了，從此以後，開始獵取 Mək-qaolin 的首級。於是 Mək-qaolin 比陶塞群更早出發，翻過奇萊北峰進入東部立霧溪岸居住。之後經由立霧溪以北的地方，遠走基涅坡社 (Kənebo)，從此沿著東海岸北進到北部平原。²⁹

據《臺灣原住民族系統所屬之研究》所記，這則傳說為韜賽群所流傳，獵首的原因仍為遷居過程平分人數上的衝突，導致獵首，此則傳說欺騙的一方並非指平地人，而是一群被稱為 Mək-qaolin 的群體，是先於太魯閣族定居於立霧溪沿岸的住民，真實身分為那一族群則沒有定論。³⁰日治時期這類因分人不均成為出草之因的情節，也會出現於部分始祖傳說的末段中，以欺騙手法獲得較多人數的皆為下山者，這群人就是後來的平地人。³¹以此來看太魯閣族傳說所述以欺騙手法獲得較多人數的族群，大多為鄰近的其他族群。所以太魯閣族群講述分人群不均造成出草由來的傳說，部分原因可能是合理化自身部落對於這些群體的獵首行為，同時也呈現過往太魯閣族群與周邊鄰近族群的關係。

日治時期文獻中傳說的開頭幾乎都敘述山上者與下山者原本是同住一處人群，以此表明系出同源，因遷徙分配人數過程中的私心與欺騙，導致分配不均，而傳說最後幾乎都是以欺騙人的一方回覆「之後需要人

四冊後篇〕，頁 99。

²⁹ 臺北帝國大學土俗・人種學研究室調查；楊南郡譯註：《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第一冊・本文篇〕，頁 103-104。

³⁰ 早於太魯閣族定居於立霧溪沿岸的族群推測有：漢族、阿美族、噶瑪蘭族、小矮人或是身高比太魯閣族大但未知人種等，不同部落社群所講述不一。詳見臺北帝國大學土俗・人種學研究室調查；楊南郡譯註：《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第一冊・本文篇〕，頁 103-104。

³¹ 《生蕃傳說集》中共記錄三則，流傳地分別南投太魯閣群、內太魯閣群以及韜賽群。詳見佐山融吉：《生蕃傳說集》（臺北市，中央研究院民族學研究所，館內特藏未出版），頁 80-85。

的話就來砍我們的人頭」這類話語來為彼此的爭執做結束。這些傳說的情節內容恰恰呼應獵首祭中，團長對被獵首至部落的人頭所講述的祭禱內容，以及族人將因獵首關係來到部落的首級與靈魂視作親友的態度。不僅祭儀中的祭祠與族人的態度可見到這種視首級為親友的思維，外太魯閣群於獵首返社時會列隊歡唱以下歌謠：

A : tai ! yaku musa usa ku mangal pais da. dsan nu mangal pais sayang

(看！我去砍了敵人頭，現在帶人頭來。)

B : qbling su isu yaku musa mangal pais da

(你騙我，我去拿敵人頭才是。)

A : isu nanak mkan hiyi rudux aguh tuhuy sapah mu da, qdalay su sinew qdalay su radux supu ta mkan da

(你來我家玩，我為你準備酒和雞肉，並陪你一起吃喝敘舊。)

B : malu baly lhbun ta aji ta emphuqli da, mudus ta da, kisa malu balay nksa ta iun mudus, isu paangal pais knan, kisa malu kuxul ta da. mhuway su balay, qdalan misu balay, isu mhuway balay isu mhuway balay

(你來我家玩，給你酒喝，吃雞，一起吃。我們的心情才愉快呀！我們不會死的，我們活動，非常幸運，我們這樣活著，乃你教我獵敵人頭，謝謝你，我再招待你，非常謝謝你。)³²

歌謠中的「一起吃喝敘舊」、「你騙我」、「乃你教我獵敵人頭」等歌詞，分別對應到傳說中原本共住一處、欺瞞人數以及允許獵首將人帶回去等情節。由此可以推估，之所以將隨著首級而來的靈魂視為祖靈，其原因在於雖然所處時空環境各為不同群體但本是同源，而獵首則是因一方欺騙而進行的懲罰，所以透過帶回首級的方式，將靈魂帶回自己的部落，而靈魂所帶來的力量越多，族群就越能夠壯大起來。

日治時期政府當局對臺灣原住民獵首的行為多是積極禁止與懲罰，在 1914 年之後統治勢力正式涵蓋太魯閣族群時也是相同態度，同時也一併禁止文面的習俗，就是想要試圖在行為與文化上改變太魯閣族人。然而出草獵首的行為確實逐漸淡出太魯閣族人的生活中，但是以口耳相傳的出草由來傳說仍繼續傳承，當代的調查文獻中仍可見到這類傳說的紀錄：

〈獵頭起源的傳說〉

³² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 38。

古代其祖先在 pinsubakan，人口漸多，地域顯得狹隘，其中心人物相謀，使人數分兩半，一半留在山地，一半至平地居住。然其人數眾多，不堪計算之煩，因此約定留在山地者登上甲山，下至本地者登上乙山，雙方互相發出喊叫聲，依其聲音之大小來判斷人數之多少。如此，雙方分別登上兩山後，登甲山之那群先叫喊，大家遵循約定，發出喊聲，因而其聲很大。其次由登上乙山之那群發出喊聲，乙山那群首領狡猾，令其半數人隱藏於山後喊叫，因此其聲較小，於是甲山那群比乙山那群人數多，而分一些給乙山之群，然後兩群再發出喊聲。此次乙山之群因全喊叫，故其聲頗大，震動山野。甲山之首領等始知被乙山之首領所騙，要求取回拿些人數，而乙山之首領不肯，對甲山之首領說：「將來留住山地者之間有了爭議，不能判定其曲直時，對我們這群可以獵取人首來決定其曲直，我們對此，將永遠不提出異議。」定了此約束後，便率領其群眾至平地。³³

這則傳說同樣也是原居地因人口擴張不敷使用，要分成續留山上與下至平地兩群，但是，傳說中就僅以代稱來說明兩人群，並未說明這兩群人為何者。傳說結尾處下山群的首領不僅回以可以讓山上者獵首，還增加了以獵首來判定是非的敘述，明顯地將太魯閣族的習慣呈現於傳說內容之中。當代採錄中另外還出現一類說法是兩群人分別為留在南投境內跟遷居至花蓮：

以前我們還住在南投仁愛鄉平生部落時，因為耕地不夠，所以只能一半的人留在南投，另一半的人則過去花蓮。之後，他們欲將人數分成兩半，並且依兩邊喊聲的大小來判斷人數的多寡。結果要去花蓮那一半的人比較狡猾，他們把部分的人先藏起來，讓他們不要出聲。待在南投的另一半人則依約發聲，聲響極大，而去花蓮的人喊時聲音則很小。於是他們就向南投的人再要一些人過去，並決定再喊一次。結果這次往花蓮的人全部用力一喊，響聲震天，連樹葉都掉下來了，而南投這邊的人聲音卻只有一點點。南投的人於是要求花蓮那邊的人再退一些人回來，可是花蓮那邊的人不肯。所以從那時候起，花蓮與南投兩地的人碰到面的時候就會互相獵首。³⁴

日治時期的傳說，大多敘述人群分為續留山上與下山發展，以此指涉原漢或是太魯閣族與平地原住民族群之間的關係，然而此則傳說卻以南投與花蓮兩地原關係來進行敘述，顯示其中可能呈現不同以往農獵時期所

³³ 許木柱：《太魯閣羣泰雅人的文化與習俗》（台北縣，內政部營建署，1989年），頁18。

³⁴ 劉育玲：《台灣賽德克族口傳故事研究》（花蓮，國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2001年），頁112。

講述的關係，且這類的說法並非單獨一則：

〈識首的由來(三)〉

合歡山那一帶，有兩個太魯閣族部落分別在山的兩邊，東邊的人比較多，西邊的人比較少，為什麼會這樣呢？因為東邊的人老是在那邊喊：我們這邊人太少了，請你們趕快過來幫忙，後來西邊的人覺得他們的人都被騙到東邊去了，就很生氣，於是兩個部落就常常衝突，開始出草。³⁵

這則傳說內容中雖然僅敘述人群分為合歡山的東邊與西邊，但仍是藉由方位的關係，暗喻南投與花蓮兩地。上述兩則的傳說變化的部分不僅如此，在傳說最後的結尾的部分，並非其中一方接受被獵首，而是兩邊的人群互相衝突與獵首。顯示當代所流傳的這類異文，其背後所要表達得可能不是早期的族群互動關係，而是當代所產生的衝突。³⁶

獵首祭呈現太魯閣族人傳統信仰中對靈的重視，並且相信透過獵首將靈魂帶回部落，增加部落祖靈的力量，以此護佑族人農耕與狩獵的發展。但是由於殖民政府的禁絕，加上時空環境的改變，使得這項祭儀難以續存。但是與此密切相關的出草由來傳說，不僅沒有隨著獵首以及祭儀而消逝，甚至在流傳過程中融入當代太魯閣族群的社會關係。

第二節 獻祭儀式與洪水神話

傳統太魯閣族社會秩序的穩定來自於 gaya 的規範，而 gaya 源自於對祖靈的崇信。在族群的觀念中若要獲得護佑必須遵從祖先的旨意，若有違反則會受到祖靈的懲罰遭遇災厄。而 gaya 所指涉的範圍包括日常生活的言行、人與人之間的分際、人與 utux 間的關係、人與自然間的互動、祭儀行為的規範與禁忌等，可以說太魯閣族人從生到死的過程中，無時無刻都需要警惕自身遵守一定的規範。在較強調個人能力的太魯閣族社會中這樣的祖訓約束著部落或家族的成員，而其作用方式則以血緣分辨親疏的方式呈現，當有人觸犯了 gaya，家族或是部落中成員，可能會因為祖靈的懲罰而遭受不好的事情：意外傷病、農耕歉收、狩獵沒有成果等等。因此，當家族或部落中發生不好的事情時，或者已經明確知道何

³⁵ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》（台北縣新店市，中國口傳文學學會，2007年），頁273。

³⁶ 太魯閣族在二十一世紀初進行正名運動過程中，部分族群菁英為求凸顯自身族群主體性，因而刻意強調遷居至花蓮之後的集體記憶，以此區別文化上諸多類近但主要人口與部落位於南投的賽德克族，部分族人以及賽德克族人對此感到不滿，雖然太魯閣族與賽德克族分別正名成功，但因族群認同以及正名過程所造成的嫌隙尚難以撫平。

人觸犯了 gaya，皆會舉行 powda 的儀式，³⁷此時族語稱作「powda gaya」，帶有洗淨罪過的涵義，透過獻祭向祖靈傳達悔過之意並期望得到原諒。廖守臣歸納出五項需要進行 powda gaya 的罪狀：私通、通姦、竊盜、私藏公物以及違反祭儀規範。違反 gaya 者，提供物資給族人交換豬隻，以此祭祀祖靈，接著將豬隻平分共食。³⁸除此之外，男性於進山狩獵前，也多私下會舉行 powda，向祖靈祈求狩獵平安且豐收。當祭儀結束時，作為獻祭的家禽家畜會平分給每一位血緣親屬，但是絕不能分給外人，否則災厄或是祝福會分散出去。

壹、文獻中儀式相關記錄

powda gaya 雖然同樣也是向祖靈獻祭的儀式，但是其性質具有較負面的特性，舉行過程不會特別聲張，儀式與分食過程大多為血緣親屬，禁止外人參與，且祭儀並非定期舉辦，由於這些因素，日治時期的學者可能難以見聞。目前已知可能為此祭儀的紀錄主要有三則，首先是南投霧社群族人觸犯禁忌時的處置：若族人在進行農耕祭儀期間，任意外出被撞見祭司，則必須宰豬並且舉行祭儀來進行謝罪。³⁹在南投與花蓮各社群的農耕祭儀進行過程中，大多忌諱主祭出外進行祭儀過程被他人看到，因此，霧社群的這則記錄中族人犯忌後殺豬賠罪的敘述，很明顯就是 powda gaya 的過程。

第二則的記錄則是南投韜佗群有關狩獵的禁忌：「家有新生兒誕生，一個月內不出外狩獵。違反者，必須宰豬謝罪，邀集社眾，分配豬肉串給大家。若不謝罪則必有暴風來襲。」⁴⁰，這段敘述除了包含觸犯禁忌之因，以及殺豬進行謝罪之外，還講述若犯忌者如果不進行殺豬謝罪的話，就會發生危害部落的暴風侵襲。依照現在的觀點來看，犯忌的原因與天氣異變之間，並沒有直接的關聯性，但是從這樣的記錄中能夠瞭解族人在觸犯禁忌後，必須進行 powda gaya 的原因在於懼怕祖靈懲罰的心理，而且在族人的認知中天氣的異變就是祖靈所降下的懲罰，從中也可看出觸犯禁忌後懲罰不一定僅作用於個人身上。

第三則關於族人進行 powda gaya 的敘述，為內太魯閣群發生男女關

³⁷ powda 並未有正式漢譯名稱，其意為宰殺動物獻祭祖靈，邱韻芳稱殺豬共食儀式，晷日羿·吉宏、張藝鴻、程廷等人則是以族語行文，為求保留族群最大原意，故接下來行文中也多以 powda 進行敘述。

³⁸ 私通為未婚男女於婚前發生性行為，通姦則是已婚男女的外遇行為，私藏公物所指的是盜取、私藏獵團共同獵取的獵物。詳見廖守臣：《泰雅族的社會組織》（花蓮，慈濟大學，1998年），頁59。

³⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁23。

⁴⁰ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁29。

係混亂時的處置：

曾有女子婚前與某男子私通，且結婚之後能未斷絕關係。之後，情夫也結了婚，妻子知道丈夫有外遇，因而要求離婚。另一方面，私通女因執意與情夫廝守，丈夫於是同意成全，並收回結婚的全部聘財。同時，情夫這邊也到溪邊宰一頭豬丟進河裡，另贈一頭豬給私通女的前夫。……私通事件一旦爆發，私通男子必須到溪邊宰豬，並將豬丟進溪裡。而私通婦女則要拿出一頭豬分送給自己的兄弟食用。⁴¹

這段敘述包含內太魯閣群過往發生男女私通外遇的實例，從中可知外遇私通對於族人來說是需要進行殺豬謝罪的禁忌。傳統太魯閣族社會對於男女關係，不僅嚴守一夫一妻制，同時限制兩性於婚前發生性關係，若有違反則是觸犯 gaya，必須向祖靈進行獻祭。在當代太魯閣族社會中仍然可以見聞到相同的觀念以及獻祭的行為：

結婚或是男女有關係混亂時，會進行殺豬與 powda gaya，切一些肉下來給祖靈吃。⁴²

以前我有看過人家做 powda gaya，就是有人做錯事情或做不好的事情，就會抓雞來殺，祭拜祖先，贖罪。⁴³

我有一個住在南投的孩子，到這裡買了一頭豬，因為孩子跟別人有男女關係，他就來跟我說要做 powda 的儀式來洗淨 (powda gaya)，就是在這裡的院子跟我說的。我就說：「殺一頭豬給你吃，不要讓你的孩子發生這樣的事，請你歡心來吃。讓孩子即使經過曲折的道路，也要讓他走上好的路，不要讓他碰到鬼魂還有不好的人，請你好好的看顧他，無論他走到哪裡，請你幫助我們，要好好的看顧。」這就是我在祭詞裡面的內容，後來我的孩子也就沒有發生任何事情。⁴⁴

從當代族人的反應中可以看出，男女關係混亂導致觸犯 gaya，以及必須舉行 powda 祭儀來進行贖罪的觀念，在部分族人心裡仍有一定程度的影

⁴¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 71。

⁴² 講述人：巫鳳玉（七十歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年4月20日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

⁴³ 講述人：陳月娥（八十九歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年4月20日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

⁴⁴ 晷日羿·吉宏：《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》，頁 253-254。

響力與作用，當自己或親人頻頻遭遇到不好的意外，或者親友發生男女關係混亂時，就會聯想到是否該舉行 powda，以避免災厄纏身。若當代的族人仍保有此觀念與行為，可以推估在過往尚未受到外界干涉的太魯閣族群社會，應該相當重視此項禁忌以及 powda 祭儀。

雖然佐山融吉紀錄到當時南投霧社群、韜佗群以及花蓮內太魯閣群，族人因觸犯 gaya 而舉行 powda 祭儀的過程，但是僅將之視為觸犯禁忌的事項或者一般的男女不倫事件，而未深入觀察與探討，這些思想與行為可能也是族群傳統祭儀的表現之一。在霧社群與韜佗群記錄中僅敘述觸犯禁忌的族人必須殺豬謝罪，但並未說明詳細過程，而內太魯閣群的敘述中則清楚記下過程，私通男女皆必須宰豬，一部分丟入溪水中，另外一部分則是作為賠禮或者進行分食。從這段過程可以推估，將部分豬肉丟入溪水中，應為獻祭祖靈的動作，以呈上牲禮向祖靈表達自身懺悔之意。這樣的獻祭過程在外太魯閣群遭遇久雨不停時也可以見到類似行為：

久雨不停，為了乞晴，數社共同籌資買豬，由社內最高齡者帶著豬，還有一把屋頂的茅草前往海邊，接著，點火燃燒茅草，口中禱念：aji su mquyuh da nimisu pakan babuy han, qsjiqan harat, mpkgus kana spiq, kanapuri dgsiyaw rusaw dgiyaq (祈求上天息怒，別再下雨，我現在誠心懇求，並獻上肥美的豬肉，願祢將壞天氣轉為晴天，避免小溪變大河，造成高山崩塌或有土石流災害。) 以上禱告結束之後，把豬肉切碎，扔進大海，不久必定放晴。⁴⁵

雖然舉行祭儀的目的在於祈禱靈雨能夠停止，但是儀式進行過程仍是宰殺豬隻，並且丟入海中，與內太魯閣群進行觸犯禁忌時的 powda 相同。甚至祭詞中也提及透過獻上牲禮，期望上天息怒停止災厄降臨，與舉行 powda 的目的「向祖靈祈禱不再降下災厄」如出一轍。由這些相似的行為與祭儀內涵來看，雖然日本學者將乞晴視為獨立的祭儀，但是對太魯閣族群來說乞晴應該也包含在 powda 祭儀的範疇之中，因此，本文將之視為太魯閣族 powda 祭儀的一種表現，並於此章節中一併論述。

貳、當代田調中儀式相關敘述

除了觸犯 gaya 之外，另一個常見的 powda 祭儀場合就是獵人上山狩獵之前舉行的 powda 祭儀。舉行的時間為獵人上山狩獵前，準備家畜或家禽作為祭品，祭品必須是自己飼養或是購買而來，若以非法方式取得

⁴⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 33。

則會帶來厄運。參與 powda 祭儀僅限該次上山狩獵的獵人們，由獵團內的年長者或家族中年長者擔任主祭，參與者全程靜默僅由主祭向祖靈進行祝禱，祭詞內容多為期望在獵場中能夠平安且滿載而歸，祭儀的過程盡量避開獵人以外的人，祭儀結束後，祭品就當場分食，不得分給其他人食用。⁴⁶從黃長興對狩獵前 powda 祭儀的概述，可以瞭解當代祭儀的過程同樣需要宰殺家畜或家禽，獻祭給祖靈，但是牲禮並未丟入水中，而是由參與的獵人分食，並且不能分給獵人以外的人。而此祭儀需要一位向祖靈進行祝禱的主祭，通常由獵團或是家族中年長者擔任，祭儀進行時僅主祭向祖靈禱念，其餘參與者全程必須安靜。這樣的進行方式與收割祭儀中，祭司邊收割粟穗邊祝禱，其他同行族人必須安靜收割粟穗的過程類似。顯示太魯閣族的祭儀進行方式相當重視主祭與祖靈溝通交流的過程，因此，強調族人參與時須保持靜默，避免干擾到主祭的祝禱。黃長興的調查敘述還提到一項日治時期文獻中沒有記錄到的事情：powda 祭儀的參與者並非任何族人皆可，必須是預定要一同上山狩獵的獵人，才能參加狩獵前的 powda 祭儀。這項規定以及牲禮不能分給外人食用的禁忌，都呈現出 powda 祭儀並非全族性質的祭儀活動。

2016 年間於秀林鄉崇德、文蘭、銅門，吉安鄉慶豐、福興，萬榮鄉明利等村落訪問三十六位具有實際狩獵經驗的男性後，得知多數受訪者幾乎都在幼年或是年輕時候看過血緣親屬長輩舉行狩獵前的 powda 祭儀，其中有不少人自己狩獵前也都會舉行，其祭儀流程概略如下：

以前我有聽過老人家講過，上山狩獵前要做 powda gaya，一定要準備一隻紅頭鴨，就只要準備紅頭鴨就好，然後把鴨殺了，接著把那個血點在要帶的東西上面，然後就講一些祭拜的話，應該是說可以抓到山豬之類的，這個我就不太清楚了。⁴⁷

以前跟老人家狩獵之前，他們都會舉行 powda gaya，父親跟阿公都會把要帶去山上打獵的物品放好，然後拿一隻紅頭鴨或是小隻的豬來宰殺，並且在禱念，就像禱告一樣，跟祖先講話祈禱，講一兩句話就把宰殺掉動物的血沾在要帶去的東西上，整個完成以後就可以進山打獵。⁴⁸

打獵的獻祭是要用紅頭鴨，像我們剛剛做的一樣，主要是祈求獵到山上的野獸。禱唸的祭祠是跟打獵有關，不管我們到哪裡打獵。就

⁴⁶ 黃長興：〈東賽德克群的狩獵文化〉《民族學研究所資料彙編》第 15 期，頁 73-74。

⁴⁷ 講述人：林建業（七十四歲，男性），訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媧飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 6 月 22 日。地點：花蓮縣吉安鄉慶豐部落。

⁴⁸ 講述人：田文才（五十三歲，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媧飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 6 月 26 日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

好像跟祖先約定在哪裡打獵，要跟祖先說甚麼時候要去打獵，這是我的心意，至於土地的祖先是誰，就要唸出他的名字。獻祭的 powda 就是這樣，這個裡面有很多種。⁴⁹

綜合不同受訪者過去的見聞與經驗，能夠整理出更詳細的狩獵前 powda 祭儀步驟與過程：上山狩獵前一天舉行祭儀，取得一隻紅頭鴨或是小豬作為牲禮，自己飼養或購買皆可，在自家庭院，將需要帶上山的各種器物獵具，如：設置陷阱的繩子（現代多用鋼索）、山刀、獵槍、夾子陷阱等，整齊擺放於地上，由年長者向祖靈祝禱，接著宰殺牲禮，將其鮮血沾點在狩獵工具上，沾點的同時也祖靈進行祈禱。祭儀結束後，牲禮就煮食來吃，僅能同家族的人食用，若分給外人食用，則狩獵會沒有收獲。

在當代訪問過程中，狩獵前進行的 powda 祭儀，祈求的內容大多為狩獵過程人員的平安以及能夠獲得豐富的獵物，但是祭詞沒有一定，較偏向個人化。同時獻祭給祖靈的牲禮也有所差異，雖然多數人提及用紅頭鴨進行獻祭最有效，但是並不侷限於此，⁵⁰有些人獻祭完後還會將鴨蛋埋在設陷阱的附近，⁵¹也有些人僅以菸酒檳榔向祖靈祈禱即可。這些祭拜行為的差異與簡化，可能因為此祭儀本來就是血緣親屬各自於狩獵前舉行的私密祭儀活動，在不同狩獵經驗與「實證」過程中各團體歸納出效果最好的獻祭。當社會環境轉變，狩獵不再是太魯閣族群賴以為生的經濟行為，祭儀也可能因各人的選擇與便利性而改變獻祭的方式。當代太魯閣族男性所進行的狩獵前 powda 大多傳承自父叔等血緣男性親屬，而推動他們持續進行祭拜行為背後的力量，除了對於祖靈或是超自然力量的崇敬之外，可能還多了一份對於族群文化傳承的使命，當問到狩獵與祭儀是否會講述傳承給後代，多數人表示願意且態度積極：

現在年輕人很多不知道啊，我的話是會去教，如果他們都忘記了，我們想要吃一點東西都沒辦法了。像我孫子現在還小，差不多長到國中的話，放假我一定會帶他們去，看怎麼放陷阱，powda 要怎麼做。以前我爸爸也是這樣跟我講，不能忘記這個。⁵²

當然我們這個狩獵文化盡量不要遺忘，像我也是一樣，我是從小學習的。像我親戚來講，我會看哪一個小孩子他有興趣的，我會帶他

⁴⁹ 講述人：冉文章（七十一歲，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

⁵⁰ 部分獵人表示，在狩獵祈禱的獻祭物中紅頭鴨效果最好，如果沒有的話大多會以雞來獻祭，亦有使用小豬的說法。

⁵¹ 埋鴨蛋的說法大多數為萬榮鄉明利部落的獵人所講述。

⁵² 講述人：徐秋郎（五十七歲，男性），訪問者：Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年6月29日。地點：花蓮縣秀林鄉崇德村。

去，也會先問他，在山上是很危險的，如果你逼他去的話那也不行。⁵³

在農獵社會階段，太魯閣男性舉行狩獵前 powda 的目的，皆是希望藉由祖靈的力量與護佑，在險峻的環境中謀求自身的平安以及能夠溫飽族人的獵物，而傳承給下一代的目的，也是因期望後人能夠依著自己的經驗，受到祖靈的護佑，於山林中平安歸來並獲得好的結果，並未具有「文化」的概念，更不用說是族群文化的傳承。當代太魯閣族男性因日常生活樣貌早已不同於過往依賴農獵的型態，加上族人經歷二十世紀末至二十一世紀初期的原住民族群運動和太魯閣族正名運動的刺激，除了瞭解自身族群與主流的漢人社會的不同，也萌生出族群文化傳承的使命感，因此，傳承過程中不僅具有神聖的信仰思維，同時也具有世俗的文化傳遞的想法在其中。

因社會環境與經濟型態改變，農獵不再是太魯閣族群賴以維生的方式，取而代之日常生活樣貌是出外求學、工作、置產，但是心靈上仍舊期望著平安順遂，因此向祖靈獻祭祈求平安順利的思維與祭儀，拓展到現代生活當中，諸如買車、買房、當兵、出遠洋甚至是親人過世等等，皆成為舉行 powda 的時機，向祖靈祈求護佑，其儀式內容也大致相同：

我是部落裡比較年長的老人了，我也專門在做獻祭祖先的儀式，常常被部落裡的人找去為孩子們祈福而做獻祭祖先的儀式，買汽車、機車的祈福儀式，還有過世的人到了四十天的時候做的獻祭，他們相信我的就會來找我去做。……獻祭裡面的祭祠是要看是為過世的人唸的，還是買機車的儀式，看是要說誰的名字，如果是你就唸出你的名字，看是誰要被祈福的人，就是要唸出這個人的名字。要用獻祭的血塗在車子的駕駛盤（把手上），然後祝禱，然後在車子的方向盤上塗血（家養鴨），獻祭之後塗血的地方最起碼三天不能洗掉。⁵⁴

向祖靈祈求賜福於某人，並以獻祭動物的血塗在相關物件上，達到祝福的效果。這些儀式行為皆來自於傳統 powda，而這些當代擴展出來舉行 powda 的情境，背後仍然聯繫著祖靈的祝福，讓族人在現代社會中也能夠獲得安定的力量。

太魯閣族的 powda 祭儀在農獵時期主要作用在於撫平因族人觸犯 gaya 而憤怒的祖靈，其所維繫的是對於祖靈的崇敬，認為福禍與祖靈相依，甚至相信透過獻祭祖靈的方式能夠改變自然天候。而這樣的思維與

⁵³ 講述人：田文才（五十三歲，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

⁵⁴ 講述人：冉文章（七十一歲，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

祭儀傳承到當代，也因應太魯閣族社會型態的變化，而擴充到現代才有的行為模式上面並且凸顯祖靈護佑的部分。在當代太魯閣族社會中可見聞的 powda 祭儀，共可分為兩大類傳統的延續以及當代的延伸，在兩類之下各有細項，傳統的延續如：結婚、觸犯禁忌（以男女性禁忌為主）、家庭屢屢不順遂以及狩獵前的準備，當代的延伸如：求平安、喜事、親人去世 40 天等。相較於傳統歲時祭儀因族人脫離傳統環境與殖民者的壓迫而逐漸沒落，powda 祭儀則因在族人面對不安與災厄時具有逢凶化吉的功能，而順應時代變化續存於太魯閣族社會之中。

參、透過獻祭退卻洪水的敘事

太魯閣族向祖靈獻祭以祈求遠離災禍，這樣的行為是族人在艱困環境中思索出來的處世之道。這樣的思維除了表現在祭儀之外，也在口傳文學中出現，在日治時期太魯閣族流傳的洪水神話中，就有出現以活物進行獻祭，向神靈祈求後奏效的內容：

昔日，祖先還居住在南投廳轄區時，有次突然發生大洪水，只剩 Truku 山峰露出水面，祖先們趕緊往山頂逃去。當時還把醜女丟入海中，祈禱海水盡速消退。但醜女又重返陸地，而水勢亦未見退去。之後，祖先們把美女丟入海中，不一會兒，海水悉退，陸地再度浮現。於是，祖先們又再度返社生活。當時社內粟穀都被洪水沖走，但穀倉卻裝滿魚類。⁵⁵

這則洪水神話講述的是過往祖先還生活於南投時所發生的大洪水，講述內容對於洪水的原因並未交代，而退卻洪水的方法是以活人進行獻祭，但敘述中未明確指出獻祭的對象，在以美女獻祭丟入海中後，不但洪水退去，部落內的穀倉小米被也被替換成魚類。整個洪水神話內容所呈現的即是太魯閣族群遭遇困頓，透過獻祭祈求祖靈終止災厄，最後順利如願的過程。森丑之助在南投與花蓮兩地的太魯閣族地區也有採錄到類似的說法，內容如下：

〈奉犧牲於海神之傳說〉

太古時候我們祖先是住在 logiyahu, paloran(logiyahu 是山之意)山之頂上。此地為峻岩峭立，海波泊岸，在礮确疊巖之間而可耕之地少，人卻次第增殖，而非狹隘之此地可容納。因之眾人憂之，集會以語此事，但無好主意，其中有一老人善能夢占，乃決議託其卜

⁵⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 104。

占。後來老人一日所夢，若奉獻一女於海神則可得到廣闊的土地，於是集合眾人告知此事。他們說雖然人多地少而有所困難，但要犧牲同胞時有所不忍。終無一人提出要奉獻女人者。然而到了不得已的時候只好欺誘一醜女以投之海裡。大家以為神託之犧牲既已奉獻，必有靈驗出現，大家私自等待其效果。然終無所反應，於是眾人又再開會，再使該老人重占，數日之後老人告曰，日前所獻之犧牲為一醜婦，海神靈不悅，同樣奉獻犧牲那不如獻最優秀的美女，為了拯救眾人之困苦也不惜犧牲，遂決意從族中選出容姿最為艷麗的少女，揮淚將之投入激浪之中，以再獻給海神。海之神靈亦哀憐之而使海浪退卻以現出廣大的陸地，於是一族之人分居數處。原居 Tolowan（是指埔里之 Toloko）的一族中，越過合歡山及奇萊山等而向東移，原居 Toloko 的二男二女後來繁殖而成今日的 Taloko。從此以後 Taloko 一族若有困苦之事情時即向海神祈願以乞其保護，每次祈願都奉獻婦女為犧牲，同胞之悲哀慘狀不忍睹，因之從中世紀以家畜代替犧牲奉獻海神，時至今日猶存此風。⁵⁶

這則記錄開頭並非發生洪水，而是眾人生活於山頂上，而四周皆是汪洋，為了要拓展生活而向海神獻祭，最後如願退水。相較於佐山融吉的紀錄，森丑之助所採錄到的洪水神話對於整個獻祭過程更為詳細，不僅以夢占的方式呈現神靈所言，最後結尾還敘述族人不忍以人獻祭，而改用豬隻替代。這則洪水神話中稱獻祭的對象為海神，而非一般認知的 utux(神靈)或是 utux rudan(祖靈)，可能由於因傳統太魯閣族多以 utux 來稱呼祖靈以外的超自然力量，有時也指稱人力所不能及的大自然的現象，如：暴風、暴雨、山洪等。因此，當過往日本或是漢人學者要將這種概念轉化為自身群體可以理解的範圍時，很可能會以山神、海神、風神等詞彙進行敘述。所以洪水神話中雖然以海神一詞來敘述太魯閣族獻祭的對象，但以現代的角度來理解，應為太魯閣族概念中的 utux，比較恰當。森丑之助在記錄完之後，以自己對太魯閣族群的觀察，將洪水神話內容與現實中的祭儀進行簡單的比較，「今日一有旱災或淫雨不止時，即投豚於海以求雨或求日和即為例。」⁵⁷，顯示森丑之助同樣也認為太魯閣族流傳以獻祭退卻洪水的洪水神話與族群現實中舉行的乞晴儀式有所關聯，但可惜並未進一步連結到同樣性質的 powda 祭儀。

這類以獻祭退卻洪水的過程，在當代太魯閣族部落中仍有耆老能夠講述，其內容如下：

⁵⁶ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕（臺北市，中央研究院民族學研究所館藏，未發行），頁 322-324。

⁵⁷ 此處森丑之助以自己的觀察與詮釋來敘述太魯閣族習俗與洪水神話關係時，並未寫出獻祭於海神等字句，也可理解為森丑之助明白太魯閣族所獻祭的對象並非可以用海神一詞來解釋之。森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁 324。

〈洪水的故事（五）〉

過去喔！一直下雨，雨下了以後，水就漲起來了，整個地上都是水。後來雨雖然停了，水還是沒有退。這個時候，水裡面有聲音出來，說要一個漂亮的小姐，所以頭目就把一個小姐送到水裡，但是這個小姐是不好的，普通的，所以雖然給了，水還是沒有退。後來水裡面又有聲音出來，還是說要一個漂亮的小姐。頭目只好挑出部落裡面最漂亮的女孩子，讓她坐在簸箕上。簸箕把女孩帶到水的源頭之後，水就開始退了，水退之後，就開始有了山。

因為水漲起來的時候，淹死了許多人，但是還是有一些人，而這些存留下來的，就是我們今天太魯閣族人的祖先。⁵⁸

類似的洪水神話於當代的採錄集中還有另外九則，⁵⁹內容也大致雷同，皆是族人先以較不好或普通男女進行獻祭，退水未果，再以俊男美女進行獻祭後洪水才退卻。無論是日治時期文獻或是當代採錄，太魯閣族的洪水神話中都出現因為被獻祭者的容貌差異，所以有前後兩次獻祭的情節，即便當代流傳的也不例外。這樣的情節在早期社會中所呈現的意義並非單純僅以美醜喜好論之，應該將其視為族人對於獻祭物的品質優劣，而造成祈求不同的結果，所進行的想像與敘述。更進一步思考，這段情節是否有可能為古老時期，族人在面臨災厄時，以各種方法嘗試獻祭神靈，最終獲得所求之結果的經驗遺留。從此延伸到現實太魯閣族人進行獻祭時，為求祈禱靈驗，有時會透過巫醫與祖靈進行交流與詢問，接著呈上祖靈能夠滿意或者自己所能付出最好的祭物，以此獲得祖靈的原諒或是護佑。劉育玲將太魯閣族與賽德克族流傳的洪水神話與世界型洪水神話與兄妹配偶型的洪水神話做比較後，發現世界型洪水神話較強調神靈懲罰世人，其內容帶有宗教意味，兄妹配偶型洪水神話的強調的是再造生人，洪水主題僅是配角。而兩族所流傳的洪水神話，不同於此兩類，更以投入於水中進行獻祭的情節來說明早期社會的原始思維。⁶⁰劉育玲的研究中所提到太魯閣族洪水神話中獨特的思維，即是太魯閣族對 utux 崇敬的信仰以及由此延伸出來的獻祭行為。

太魯閣族群於農獵社會階段時期，藉由祖靈信仰所延伸出洪水神話與 powda 祭儀，為生活中所遭受困頓與災厄進行詮釋並提出解決之道，在族人不斷講述與實踐過程中，每一次的成功經驗，都加深了信仰的「可信性」與「真實性」，同時讓生者感覺到自身與祖靈確實有某種聯繫，使得獻祭與分食的行為成了太魯閣族人在不同時代中得以生存、維繫乃至

⁵⁸ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 10。

⁵⁹ 許端容調查整理的洪水神話共有十一則，但第一篇神話內容並未講述洪水退卻的原因，故未含在其中。詳見許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 5-18。

⁶⁰ 劉育玲：《台灣賽德克族口傳故事研究》，頁 81-82。

建立家族或部落的人際社會關係。在太魯閣族人傳統歲時祭儀因時空環境變遷、外來殖民政權等諸多因素而逐漸消亡的時候，powda 祭儀作為族人與祖靈之間聯繫卻不曾中斷，甚至因應社會經濟型態的變化，將儀式的內涵延伸至當代的生活場域與習慣，不僅使得太魯閣族人能夠面對不停變化的社會，同時也展現了太魯閣族群祖靈信仰的強韌性。

第三節 醫療儀式

太魯閣族於山林中生活過程中，不僅向祖靈進行祈求農獵的豐收，當個人的健康狀況出現問題時，也會向祖靈尋找療癒之道。太魯閣族傳統疾病觀念裡，疾病有分輕重，如：頭痛、感冒、疲勞、輕微神智不清或是食物中毒等，一般族內年長者依其成長經驗與背景，有時能夠自行以草藥來助親族進行簡單的傷病治療。而病患生命垂危、被 utux 捉弄或失蹤等等較危及生命的情況，被視為重症，則需要受過專業訓練的巫醫來進行救助。巫醫進行治療所使用的方法，即是透過與祖靈溝通的方式，找出病因與解決之道，並施術於病患身上。對此治療方式晝日羿·吉宏認為：「太魯閣族的族群傳統醫療方式，大致上可分為草藥（藥用植物）治療和超自然醫療兩種途徑。」⁶¹。無論病情輕重，這樣的傳統醫療儀式過程，現今部落大多以「smapuh」稱之。由巫醫向祖靈進行溝通的醫療儀式，不僅適用於治療身體病痛上，同時也可以進行招魂儀式、尋找失蹤的人與物、找出厄運連連的原因等等。

壹、日治時期文獻中醫療儀式相關敘述

日治時期文獻中不同社群的醫療儀式有著不同的稱呼：smapuh、sndaran、snpuhan 等，與當代部落大多概稱 smapuh 的情形不同。森丑之助以綜合概論的方式陳述其對於巫醫的調查：

巫以婦女居多，男子為巫極其罕見，有的部族幾乎全無男人擔任巫一職。巫有僅執行禁厭者以及同時兼行禁厭與巫醫者兩種。一般來說男子擔任巫覡僅執行禁厭而不做巫醫工作。這些巫術雖然多由自修而得，但其中從師傳授的情況也有。但如果是巫女則須接受一定之傳習為固定傳統。傳習給予的報酬是珠裙一條或是布料四、五匹或是小豬一頭做為謝禮。⁶²

⁶¹ 晝日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》（花蓮市，古典書局，2013年5月），頁69。

⁶² 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁345。

雖然森丑之助的敘述中有提及男女皆可從事巫這項職業，但是普遍來說以女性為多數，而且能夠進行醫療的巫醫幾乎都是女性。在森丑之助的敘述中成為巫的過程有兩種，一為自學；二為拜師，雖然其中自學的部分並未多做解釋何謂自學，但是從巫的工作主要是與祖靈進行溝通以解決族人的困境來看，所謂自學很有可能為經由祖靈的召喚而成為巫，而拜師的狀況也很有可能也需要經過祖靈的認可才能成為巫。「如果有適合的傳承者，祖靈會透過徵兆讓我知道，但是到現在為止祖靈都還沒有表示，所以我還沒有傳承者。」⁶³，從當代巫醫 Atuy Pisaw 的自身經驗中也可看出成為巫，必須有些特殊的機緣。因此，森丑之助記錄中雖然成為巫的方式其中一項為自學，應該將之視為祖靈的召喚較為合適。

森丑之助對於巫醫進行醫療儀式的過程，也是綜合論述的方式，並未特別敘述各群之間的差異，其內容如下：

巫女所用的方法，首先一隻手持著 chiliyanan，此為直徑四、五分，長約六、七分的黃色玻璃製的管玉，一邊禱唸祝詞，一邊用長五、六吋的圓細竹管以水平的方式夾在兩膝間，或將竹軸附加上柄豎立在地上。之後在竹軸上端放置管玉，若其靜止則為吉兆。用手輕煽後再唱祝禱詞，然後投以獸骨、粟或稻穀。以答謝祖靈的冥示。也有用犧牲以祈禱的方式，這是重病的時候所使用的方法，其過程是以細絲縛住小豬的腳，將其一端縛在病人的手腕，而巫女在屋外將小豬壓住門口，然後用鈍器敲打珠頭部數十百次，在其悲鳴同時唱祝禱詞以祈求疾病能夠痊癒。豬斷氣後截取其耳朵供奉祖靈（死豬歸巫女所有）。有時殺雞代替豬。這是因為病源轉移到豬或雞身上，本人可以得到痊癒的迷信而有此行為。⁶⁴

從文中可知醫療儀式的進行是透過巫女與祖靈交流溝通，其方式為使用管玉及竹管，取得祖靈的指示，若管玉能平穩放置於圓滑的竹管上，代表吉利之意，應也可視作祖靈給予認可的回覆，以此來看相反情況為否。而病患情況嚴重時，則需要牲禮進行儀式，使用豬、雞皆可，以細線聯繫病患與牲禮，接著以鈍器敲打牲禮致死。森丑之助認為這是因族人相信，透過聯繫病患與牲禮，能夠將疾病轉移到牲禮上，讓病患得以痊癒。森丑之助的這段記錄雖然未說明為那一社群的作法，但是確實符合太魯閣族傳統觀念中的人與祖靈互動的關係，當遭遇嚴重困頓時，以獻上家禽、家畜的方式，祈求祖靈能夠給予幫助，解決難題。

佐山融吉同樣也分別記錄到南投與花蓮的賽德克族與太魯閣族各社

⁶³ 講述人：劉周初妹（八十九歲，女性），翻譯者：晷日羿·吉宏，訪問者：晷日羿·吉宏、王人弘、方翼。時間：2018年5月22日。地點：花蓮縣萬榮鄉見晴村。文稿整理者：方翼、王人弘。

⁶⁴ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁346。

群醫療儀式的過程，在霧社群的 Paran 社進行調查時，因同行的日本人臨時腹痛而請託巫醫進行治療，得以觀察到詳細的流程，其記錄內容如下：

讓病患在地板上仰臥，站在其前面，以長約五吋的 qreti (五節芒莖)，塗上唾液後，以雙手握住，旋轉搓弄，然後高舉雙臂，用左手拇指和食指緊壓 qreti，之後用右手舔唾液搓弄數次。搓弄完後，以 qreti 在病患的胸部與腹部上重複劃「一」字，然後又繼續以右手沾唾液，搓弄 qreti 後，再次於病患胸部與腹部上重複劃「一」字。反覆進行數次後，巫師將 qreti 收起，用雙手搓揉患部，同時折響手指關節。接著抓起灰在病患身上揮舞數次，揮舞完畢後，拿起芒草、刀子、野草莓的刺、熊爪（或野豬蹄）等物品在病患身上揮舞，不時吐上口水，直到病患身體狀況好轉，巫師才結束儀式。⁶⁵

佐山融吉這則醫療儀式的記錄，在南投各群的調查中不僅屬於較詳細的一則，還是由巫醫以傳統治療方式為日本人進行治療的實例，並且治療過程中確實緩解病患的腹痛。相較霧社群的醫療儀式有詳細的敘述，關於韜佗群的情形，佐山融吉僅以簡單的敘述帶過：「韜佗蕃的巫師也由老婦擔任，方法和霧社蕃相同，稱為 smapoh。」⁶⁶，因此，僅能判斷韜佗群的醫療儀式過程與霧社群差異不多。從其敘述來看，醫療儀式主要分為兩部分，第一部分是巫醫手持約五吋長的五節芒莖重複以雙手搓弄以及在病患的胸口與腹部比劃，這個動作重複數次。第二部分巫醫收起五節芒莖，以雙手搓揉患部，並折響自己的手關節，接著抓起灰在病患身上揮舞數次，之後拿各種施法用具在病患身上揮舞，並不時吐口水，直到病患身體狀況好轉。前半段過程，巫醫不斷搓弄五節芒莖與在病患身體上比畫這些重複的動作，這部分應該為向祖靈詢問造成病痛的原因。而後半段透過搓揉患部、揮灑灰燼以及在病患身上揮舞施法道具等行為，可以推估巫醫在瞭解原因後，就開始進行治療。在佐山融吉這個實例中，就算病患並非族人，也能夠達到治療的效果。

佐山融吉並未說明南投卓羣群的醫療儀式是否為女性巫醫來執行，僅對儀式過程進行敘述：

家人生病延請巫師前來醫治。巫師前來後在病床旁插立茅草穗，然後將豬綁起，讓病人手執繩子一端，接著將八枚葉子分為兩行對其擺放，上頭放置豬鼻子、豬耳朵、豬尾巴等。接著將兩行葉子連同祭品各自交疊在一起，用線捆綁後雙手各持一個。接著一邊禱唸咒

⁶⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 32。

⁶⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 32。

文：「如此宰豬來祭祀祚了，請祚快快讓他康復！」，一邊撫搓病人的臉。結束後將葉子包著的祭品連同茅草穗一起插在家門口。施法時，除了巫師和病患之外，其他人皆須迴避。儀式結束後，宰豬給全家人食用，並且分送親戚。據說若有親戚沒有分配到豬肉，疾病就無法痊癒。⁶⁷

卓羣巫醫進行醫療儀式的方式，與森丑之助所記錄到的醫療儀式有部分相似。繩子一端綁在牲禮上，另一端讓病患手執，但並非直接宰殺牲禮，而是以葉子包覆豬的不同部位，一邊向祖靈祝禱一邊撫搓病患。之後才將牲禮宰殺分食，並且將肉分給親戚。巫醫祝禱所念之內容，清楚傳達出族人相信祖靈能夠影響生者的身體狀況，因此，期望透過獻祭的方式來讓祖靈願意幫助族人恢復健康。在巫醫進行醫療儀式期間，其他族人都必須迴避，這樣的狀況可以認為是不希望巫醫在與祖靈溝通的過程中，有其他人造成干擾，在農耕祭儀過程中也有類似的情形。

佐山融吉記錄的南投三個社群醫療儀式過程，霧社群與韜佗群的儀式內容相似，主要治療手段除了撫擦患處外，也會持施法道具揮舞，但是並沒有宰殺牲禮獻祭給祖靈的過程。而卓羣巫醫的做法則與兩群不同，不僅以繩子聯繫病患與牲禮，還用葉子包覆豬的器官，用來撫擦病患。南投各群之間差異的狀況，明顯為卓羣不同於霧社群與韜佗群這兩個社群，類似的狀況在農耕祭儀中也有出現。

佐山融吉對花蓮地區太魯閣族群的醫療儀式過程，先進行綜合性的敘述，其內容如下：

本蕃也有巫醫，稱 msapuh，由女性擔任，採世襲制。家人生病，即延請巫醫前來作法。巫醫以右手食指和拇指拿著直徑約五分、長五寸之竹棒 (daran)，一邊對其吐口水，一邊以兩根手指搓揉，同時喊著可能罹患的病名，再以左手摩擦竹棒，然後鬆開右手拇指。此時，若竹棒粘在食指上，表示巫醫指稱的病名無誤。反之，若竹棒掉落，就改稱另一種病名，重覆前述摩擦竹棒動作。若竹棒連續掉落三次，巫醫就表示無能為力，不再詢問。竹棒附著於食指上而不掉落，煎雞蛋，取少許放置樹葉包裹起來，以單手拿著，一邊禱念咒語，一面撫擦病人的頭、胸、背等處。完成之後，再把包裹丟棄屋外，剩餘的蛋給病人食用。

若以雞蛋撫擦，病症未痊癒，則改用雞肉。無效，再改用豬肉，此為最後的方法，若無法治癒，只好置之不理，聽天由命。⁶⁸

⁶⁷ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 32。

⁶⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 30。

記錄中提到巫醫由女性擔任，傳承方式為世襲制，這個說法並非完全錯誤，但所謂世襲並非母傳女的形式，依廖守臣進行的調查研究以及耆老口述，巫醫的傳承大多在親戚或朋友間傳承，並不一定單純直系血親傳承。⁶⁹此段文獻對於巫醫進行儀式的過程，雖然詳細將行為紀錄下來，但是其儀式過程中諸多動作與話語，為巫醫與祖靈溝通交流的部分並未加以進行說明。因太魯閣族相信人的病痛狀態多為 utux 影響而產生，⁷⁰因此，文獻中巫醫以雙手摩擦 daran⁷¹並且講述病名，這個過程是向祖靈詢問患者致病的原因，若 daran 黏繫於手上則表明為是，反之則否。所以可見敘述中當 daran 黏繫於手上不掉落時，就進入到下一階段的治療行為。文中最後提到當巫醫試過各種方法皆無法治癒時，則任其聽天由命，於當代部落耆老口述中，也有類似說法：

我以前有看過一次 smapuh 的過程，會問神需要什麼，就是用那個竹子在手上搓，如果說神答應同意的話，就不會掉下來，祂只要對你有需求要什麼，我們就一定要準備什麼。如果說祂不同意，你這個人沒得救，竹子就會掉下來了。⁷²

一般感冒要找醫生，醫生治不好的就去找巫醫。這些不好的事(案：指病源)都源自於老一輩的祖先。這種病不會隨便就好，必須供奉才能解決，要講自己祖先的名字，餵飽(qlalai)他們。在詢問祖先解決方法時，若 daran 黏繫(案：指黏繫於手上)，代表可解決；daran 滑離，表示沒辦法了，病人將會被祖先帶走。⁷³

從族人對於醫療儀式過程的記憶口述可以得知，請託巫醫進行治療並非所有的病痛都能獲得解決，之所以能夠接受巫醫無法醫治或是治療無效，在於族人相信這樣的結果來自於祖靈的決定，也再次顯示祖靈對生者能夠造成影響的觀念，在太魯閣族社會中根深蒂固。

⁶⁹ 多半是家族與姻親相傳，如母女或婆媳、姻親之間相承襲。而訪問 Atuy Pisaw 傳承過程她是向朋友 Masag Biring 學習，而 Masag Biring 本人卻沒有傳授給自己的孩子。(1) 廖守臣：《泰雅族的社會組織》，頁 148。(2) 講述人：劉周初妹（八十九歲，女性），翻譯者：晝日羿·吉宏，訪問者：晝日羿·吉宏、王人弘、方翼。時間：2018 年 5 月 22 日。地點：花蓮縣萬榮鄉見晴村。文稿整理者：方翼、王人弘。

⁷⁰ 廖守臣：《泰雅族的社會組織》，頁 141。

⁷¹ daran 是巫醫傳承自先祖的醫療用具，擁有竹管就表示已經得到祖靈的靈力應允，所使用的竹子大多數為箭竹。

⁷² 講述人：白玉蘭（八十一歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：Tunux Wasi（督答·媽飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 5 月 04 日。地點：花蓮縣秀林鄉可樂部落。

⁷³ 講述人：劉周初妹（八十九歲，女性），翻譯者：晝日羿·吉宏，訪問者：晝日羿·吉宏、王人弘、方翼。時間：2018 年 5 月 22 日。地點：花蓮縣萬榮鄉見晴村。文稿整理者：方翼、王人弘。

上述較完整的巫醫進行醫療儀式的過程，並未表明為花蓮那一社群的巫醫所進行的方式，同書中另有其他醫療儀式的紀錄，首先是外太魯閣社群的作法，內容如下：

smiling daran 進屋，一邊摩擦長約五、六寸竹子（方法與內太魯閣蕃相同），一邊詢問：「神靈呀！祢要雞？還是豬？」神靈指示雞，就捉一隻活雞，割脖子，以碗盛血，並取少量雞肉剁碎，以四片樹葉包裹起來，撫擦病人身體。結束後，包裹吊掛樹枝上，剩餘雞肉給家人食用。⁷⁴

這則紀錄雖然較簡略，但提及到醫療儀式過程中一個重要的段落。巫醫在搓揉 daran 時詢問祖靈需要何種的祭品，結果神靈指示為雞。⁷⁵透過這段可以理解治療過程中人與靈透過巫醫達到彼此需求的交換，族人因祖靈的影響而造成病痛，巫醫則是傳達祖靈解決問題所需要的祭品，族人託巫醫獻上祭品，祖靈將族人病痛的問題解決。醫療儀式中所呈現的人與祖靈的關係，較偏向對等的條件交換，而非單純下對上的奉獻。除了外太魯閣群之外，也有木瓜群醫療儀式相關內容的紀錄：

本蕃施行的法術稱 smpuhan。社內僅有一位巫師（smpuh），亦由女性擔任。此人若往生，再由其他女性替代。施行法術時，病情較輕者，宰雞，取少量雞肉祭祀神靈，剩餘雞肉由家人食用。若為重病，宰豬，在第一片葉子上放置豬眼皮和鼻頭，第二、三、四……十四、十五等十四片葉子上，放置豬肉。接著雙手拿著包裹著豬眼皮和鼻頭的第一片葉子，撫擦病人身體。結束後，連同其他十四片葉子，拿至草叢丟棄。此段敘述另有將儀式用葉片放置排序以簡單的示意圖附於註釋中，如下：

1
2 3 4 5 6 7 8
9 10 11 12 13 14 15

此外，也和內太魯閣蕃等其他蕃一樣，有摩擦竹管詢問神靈病名之術。⁷⁶

木瓜群對於巫醫的繼承關係並未詳述太多，僅知巫醫為終生職業，死後

⁷⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 31。

⁷⁵ 此處詳細的過程應該是，巫醫詢問是否為雞的時候，daran 黏繫於巫醫的手上，代表神靈表示是需要雞。

⁷⁶ 詳見臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 32。

由其他女性進行替代承繼。醫療儀式過程中同樣也是以 daran 向祖靈詢問病因，治療過程則是類似卓犖群，以葉子包覆家禽、家畜的肉，以此物來擦撫病患的身體，使用何種牲禮則是依症狀輕重使用不同獻祭物。

從上述花蓮地區三段醫療進行過程的文獻可知，日治時期花蓮地區各社群巫醫進行的醫療儀式有以下這些共同的流程：首先以手摩擦搓弄竹管，以此向祖靈進行詢問與確認，接著在確定病因後皆以植物的葉子包覆祭物，於病患身上按撫摩擦，最後剩餘的祭物由病患的家屬分食。在佐山融吉的記錄中，南投三個社群方法上有較多差異，而花蓮有調查到的社群之間則呈現高度的相似性。從這些共同的行為模式來看，太魯閣族群的醫療儀式的主要有兩個重點，首先是巫醫的詢問，包含對病患的診視以及與祖靈的溝通交流，相當於問診的效果；次者為巫醫治療的手段，取植物葉子包覆祭品於病患身上撫擦，其過程可能包含草藥實際的功效以及心靈上安撫的效果。

貳、當代部落巫醫與醫療儀式的發展

日治時期文獻中提到進行醫療儀式的巫醫，大多由女性專職擔任，在當代田調口述與紀錄中也多如此。醫療儀式過程中與祖靈溝通與交涉是巫醫的主要工作，而前面章節所論述的其他祭儀由男性擔任主祭或是執行儀式相關事務流程，甚至狩獵前的 powda 祭儀的準備都得由男性自己獨力完成，女性與孩童不能隨意接近。顯示太魯閣族傳統族群社會雖然對外強調族群男性的陽剛與勇武，但在族群事務上則是實行兩性分工，在 Hakaw utux 傳說中進入祖靈之地的條件，還有現實生活中文面的習慣，可以見到以男女分別為善獵、善織作為各自的標準。而在與祖靈互動方面，兩性分別透過不同權職與場域環境，各自擁有與祖靈交流溝通空間與方法，也能夠藉由祖靈的力量來解決族人在生活中遭遇的各種困境，並非男性獨攬其權力。晷日羿·吉宏也認為與太魯閣族傳統社會兩性的分工有關：

從古以來的農獵生活，男子的主要生活大多遊獵於山谷叢林，巫醫治病儀式全在家屋之內進行，因而此類醫療儀式施行者大多以婦女居多，太魯閣族傳統社會中的男子則在狩獵、部落性祭典場合擔任儀禮的祭司。⁷⁷

從晷日羿·吉宏的推論以及巫醫多由女性擔任的現象來看，在傳統太魯閣族觀念中性別不影響與祖靈進行接觸對話的能力，祭儀中擔任溝通與執

⁷⁷ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫－太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁 82。

行身分的選擇，來自於祭儀本身的內容與環境，因而向某一性別靠攏，依照這個方式進行與祖靈信仰相關的神聖儀式。

日本殖民統治臺灣期間，提倡「科學」治療的西醫，貶抑各族群的民俗醫療，迫遷的政策使得族群離開熟悉的自然環境，影響傳統草藥的取得，加上西方宗教對於傳統祖靈信仰的影響。使得醫療儀式逐漸不是太魯閣族人遇到身體上病痛時首選的解決方式，但是當太魯閣族人遇上現代醫療也難解的症狀時，仍會求助於巫醫。晷日羿·吉宏在 2000 年至 2001 年以及 2008 年至 2011 年間，長期時間深入訪問花蓮縣秀林鄉與萬榮鄉的五位太魯閣族與賽德克族巫醫，⁷⁸詳細記錄每位巫醫的傳承史、醫療儀式用具與過程。晷日羿·吉宏於當代部落實際見聞使用 daran 與牲禮的醫療儀式過程如下：

(1) 巫醫聽患者自訴病情。

(2) 巫醫吐口水兩次，唸祭詞：

Siling Masaq Piring ini bi trahuq ini bi traraw

(呼叫 Masaq Piring，不會脫落，不要虛假)(此祭詞重複三次，原文將三次皆書寫出來，在此特別說明。)

(3) 以雙手握竹占法具，左手握竹管上端，右手握下端，轉動竹管三次，口唸祭詞。(詢問祖靈：患者可不可以醫治?)

(4) 然後，兩手放開，視 daran 是否黏繫於左手手指，黏表可以；落表不可以。

(5) 重複前述三、四過程，繼續詢問祖靈，包括：作祟致病的祖靈是誰、是什麼原因造成、要以何種牲禮供祭等。

(6) 確定供祭牲禮之後，巫醫隨即交代患者家屬，要舉行供祭祖靈儀式。

(7) 儀式結束的時候，巫醫用手中的一些小米，朝患者的腳底往上部揮灑，直到全身各部位全都灑過。巫醫並在每灑一次即重複誦唸祭詞：

usa da, usa da. (回去吧！回去吧！)，來驅趕祖靈。

(8) 儀式之後，巫醫陪同患者把供祭牲品 (qnslan) 埋於屋外石頭下。

(9) 最後是家族中人供食於病患家中。⁷⁹

這段醫療儀式的過程，是萬榮鄉見晴村的巫醫所進行使用牲禮進行治療的醫療儀式，其過程與日本文獻並無太大的差異。在其紀錄中以 daran 進

⁷⁸ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁 18-20。

⁷⁹ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁 108-109。

行醫療儀式是巫醫們與祖靈進行交流的方式，而治療的手段不一定是以草藥包覆祭品進行，巫醫們各自還有不同的祭儀方式，治癒病患的身心靈，例如以下在秀林鄉富世村可樂部落的紀錄：

2009年11月4日上午，Rabay在秀林鄉富世村可樂部落為一位丈夫過世不久的婦人做醫療儀式，因為婦人在晚上睡覺的時候，常常夢到過世的先生來找她，導致她的身體狀況不好，精神非常虛弱。Rabay在儀式現場稍微聽了患者的自訴後，就在患者家屋前院的石桌上點起了七根菸，再倒七杯酒給巫醫自己的祖先們，加上每位祖先各給事先包好的10個一元硬幣，接著就開始用daran與祖靈對話。其後的致病祖先和病源的追查，都是藉由daran在巫醫手指的黏繫與滑離的程度，並經過巫醫自己的身心感應後，由巫醫口中說出和患者祖靈溝通的結果，並持續在詢問、黏滑、祭詞念誦的儀式過程中，確認病原與牲祭品。在儀式當中的香菸點燃後熄滅與否，也是祖靈示意的象徵，如果香菸在中途熄滅了，表示祖靈不高興，必須再加一個一元硬幣，重新點燃香菸才能進行儀式。⁸⁰

這位住在崇德村的巫醫名為Rabay Lowbing，是承接家族祖先傳統醫療儀式的第八代，因此，在Rabay為婦人進行醫療儀式時，點起七根菸與倒七杯酒，是祭給她前七代的醫療祖靈們，並且表示沒有他們就沒有自己現在的醫療力量。⁸¹因此，Rabay在進行醫療儀式時，所進行溝通的對象不僅為病患的祖靈，同時也需要跟自己醫療繼承關係的祖靈們一一進行交流，並透過祂們加強自身醫療的效果。在晷日羿·吉宏長期訪查的紀錄中，五位巫醫進行醫療儀式的方式，雖各有自己的一套儀式過程，但是仍然以daran作為與祖靈溝通的管道。顯示巫醫進行醫療儀式最重要的部分，即是巫醫與祖靈進行溝通的過程。

現今部落中仍可以訪問到族人曾見聞或是親身體驗過醫療儀式，族人回憶醫療儀式過程的敘述如下：

如果生病了，就帶去給巫醫看，巫醫用竹子在手中搓，如果竹子沒有掉下來，就是有髒東西附在你身上，若鬆開的話就是沒有。如果有髒東西附在身上，巫醫會跟家人要東西，如果要豬就準備豬，要錢就準備錢，給巫醫做儀式，如果沒有給他，病人就會被髒東西帶走。⁸²

⁸⁰ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁99-100。

⁸¹ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁100。

⁸² 講述人：林秋素（八十二歲，女性），訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王

我以前有看過 smapuh，過程就是用一種葉子或是草，包在布裡面，就擦在這個肚子上這樣，我是看到這樣。還有另外一種是，用那個竹子，這樣轉轉轉，去問那個神，去問是什麼毛病，如果是嚴重的話，祂叫你殺豬，我們就要殺豬，或者是雞、鴨這樣，那個病就會好，這個都要請巫師過來。⁸³

族人回憶過去所見的醫療儀式過程，與日治時期文獻以及晷日羿·吉宏紀錄使用 daran 進行治療的過程並無太大差異，仍是巫醫透過 daran 與祖靈詢問，確定病患的病因與病源後，再提供依祖靈所指示需要的祭品進行獻祭，也有以植物撫擦於病患身上的治療。從上述文獻與調查所呈現的太魯閣族醫療儀式進行過程的樣貌，能夠瞭解傳統醫療的醫療效果來自於巫醫對於病患身體與心靈的治療。

廖守臣在統整泰雅族、太魯閣族以及賽德克族的醫療儀式後，對其提出的綜合性看法：

泰雅族的觀念裡，所認為的治療疾病是透過巫師的詢問 rutux，與殺牲作祭，以求病痊癒或附於藥用植物洗淨或趕走 rutux，似已構成泰雅族傳統醫療體系的原始面貌。⁸⁴

雖然廖守臣的行文以泰雅族為主要敘述對象，但是他所調查研究的範圍囊括太魯閣族與賽德克族，並以總體現象進行陳述，因此，仍可作為對太魯閣族醫療儀式歸納與論述的參考。廖守臣所提出的歸納，乃是綜合文獻與田調之後針對醫療儀式普遍的過程進行敘述。在太魯閣族群的情況中，巫醫的治療方法雖然大致也是以此模式進行，但是更為重要的是巫醫以 daran 作為管道與祖靈交流的過程。從病患的角度來說，醫療儀式的效果來自相信巫醫與祖靈的溝通、祝禱與獻祭，能夠幫助自身與祖靈之間達到和諧關係，解除由祖靈所帶來的不適狀態。

太魯閣族的醫療儀式，雖然是透過巫醫來達成人與祖靈恢復和諧關係，但是巫醫與祖靈溝通過程中，因巫醫個人對醫療儀式的認識與習慣，呈現出對祖靈不同的態度。王梅霞在比較泰雅族麻必浩部落與太魯閣族崇德部落的醫療儀式時，發現太魯閣族的巫醫進行醫療儀式時，需要透過自身的力量向祖靈進行對抗，並且推論日本遷移政策所造成的社會影響使得巫醫與 utux 之間的關係改變：

人弘、方俊文。時間：2016年4月27日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

⁸³ 講述人：劉秋鳳（七十二歲，女性），訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯韻）、王人弘、方俊文。時間：2016年4月27日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

⁸⁴ 廖守臣：《泰雅族的社會組織》，頁142。

與泰雅族的巫醫 Yiwan 對照之下，更突顯太魯閣族巫醫 Rabay 強調個人力量和心靈感應的重要性。Rabay 尤其強調與 utux 征戰的過程。⁸⁵

太魯閣部落受到日本殖民政府「將部落打散再重組」的遷村政策影響，現今部落的衝突對立高，個人能力更被強調。這樣的社會性質同樣也呈現在治病儀式中：巫醫必須透過自己的力量向 utux 征戰。⁸⁶

王梅霞對於 Rabay 所觀察到的情況，在晷日羿·吉宏的調查紀錄中也可見到類似的情形，當患者經過第一次的醫療儀式後病況仍未好轉，會進行第二次的醫療儀式，此時巫醫所禱唸的祭詞就會越來越強硬：

請給生病的 Sakay 力量，讓她健康、痊癒。
她的病會好起來，讓 Sakay 快樂起來，請你吃了飯之後回去吧！
你驚擾她的身體而讓她生病，她會好起來。
請你吃了給你的食物後，請你離開。
請讓她能好好睡眠，也請安頓好她的住所，她的病痛將立刻痊癒。
不會怎麼樣，她會好起來。
正在給你吃小米粥，Sakay 將會好起來。
好了！請你回去吧！
我已經全部給你吃得豐盛了。
我給你吃了家養的豬，也給你小米和米食，四隻腳的豬，在戶外飛的兩隻腳。
已經夠了，要跟你道別了。
因為你沒有得到子孫給的食物，你才去動了她的身體。
她這樣的心情也不會好起來，請你吃了我給你的食物，你就回去了。
你不要再來擾亂 Sakay，你就高興地吃了。
回去吧！回去吧！⁸⁷

晷日羿·吉宏對 Rabay 所進行的第二次醫療儀式進行觀察紀錄後，發現在這過程中 Rabay「不惜以愛為基礎的強大力量與患者共同對抗患者的祖靈」⁸⁸，顯示 Rabay 進行醫療儀式的習慣並非是向祖靈進行道理上的溝通，而

⁸⁵ 胡台麗、劉壁榛主編：《台灣原住民巫師與儀式展演》（臺北市，中央研究院民族學研究所，2010年10月），頁404。

⁸⁶ 胡台麗、劉壁榛主編：《台灣原住民巫師與儀式展演》，頁423。

⁸⁷ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁138。

⁸⁸ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁

非單純向祖靈傳達病患的心意。

姑且不論王梅霞刻意挑選太魯閣族崇德部落的巫醫 Rabay Lowsing，並以她作為與泰雅族麻必浩部落巫醫比較的對象，是否能代表太魯閣族巫醫的獨特處。⁸⁹其結論中以日本遷村政策導致太魯閣族群更強調個人能力，來解釋太魯閣族的巫醫在儀式中以自己的力量向 utux 征戰，這個論點似乎過於武斷。從晷日羿·吉宏對五名太魯閣族巫醫進行調查的內容來看，並非所有巫醫都有向祖靈對抗的特點，⁹⁰而且 Rabay 所進行的醫療儀式過程中並非一開始就是以強硬的態度面對祖靈，「Rabay 揉搓轉動 daran 的黏滑象徵，連結謙卑慰祭轉到強硬驅離的決心。」⁹¹，當透過獻祭慰藉祖靈後，人與祖靈的關係仍未回復應有的和諧時，Rabay 才會進行強硬的態度。同樣的情形在文蘭村的 Masang Piring 進行治療時也可見到「如果藉由手上的 daran 詢問中，一直無法黏繫或者不能感應到，巫醫甚至可以怒罵祖靈，以獲得祖靈的回應。」⁹²，從這些紀錄可知，與祖靈對抗的過程確實出現於部分巫醫的治療手段中，但是並非一開始就以此態度面對祖靈，而且其最終的目的仍是為了使病患與祖靈達成和諧關係。

太魯閣族歷經臺灣社會環境不斷變動，部分祭儀與文化逐漸流逝消亡，透過廖守臣與晷日羿·吉宏等人的調查，能夠確定在當代部落中仍有巫醫傳承者為族人進行治療，在族人遭遇難解的問題時，提供族群傳統醫療治癒族人身心。但是，不可否認的是現今部落裡，許多族人因信仰西方宗教的因素，而逐漸遠離這項傳統醫療：

我的祖母就是手持 daran 的巫醫，她用 daran 跟祖先詢問：你要的是甚麼呢？是要雞，還是要豬呢？如果是雞不會黏在手上，如果是豬的話，他們的竹管就黏在手上，竹管大約是這麼長，是用箭竹做成的竹管，我的祖母用竹管做的時候，如果是黏在手上就表示「是」，竹管會一直黏在手上，我們當時看不出來是怎麼黏在手上的，這就是 smapuh utux（先祖的醫療）。我的祖母叫做 Lituq Iwal，她會做傳統醫療，他們說這樣的醫療很有效，但從信教以後就捨棄了這

138。

⁸⁹ 王梅霞於文中附註提及也有對萬榮鄉見晴村的太魯閣族巫醫 Atuy Pisaw 進行過訪問，也注意到 Atuy 在進行醫療儀式時多以緩和、祈求的口吻，向祖靈表達患者的愧疚與悔意，其過程並非如 Rabay 那般與祖靈對抗。但因族人多認為 Rabay 的醫療儀式效果較好，而選擇 Rabay 作為太魯閣族巫醫的代表。胡台麗、劉壁榛主編：《台灣原住民巫師與儀式展演》，頁 404。

⁹⁰ 晷日羿·吉宏所訪問的五位巫醫中，見晴村的 Atuy 特別強調太魯閣族的巫醫僅僅是代替病患向祖靈祈求不再打擾子孫的溝通者。晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫－太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁 114。

⁹¹ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫－太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁 136。

⁹² 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫－太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁 104。

些醫治方法，我的祖母也一樣不做了。⁹³

主要是教會禁止這個 smapuh 的行為，社區裡的族人聽了，就沒有人要遵循這古禮，能學的也就有限了。學這個一定要有緣份；有陰陽眼也不是每個人都有，能與祖靈溝通的也很少。⁹⁴

西方宗教傳入後，在傳教神職人員的影響之下，族人逐漸遠離與排斥透過巫醫與祖靈溝通達到解除疑難雜症的醫療儀式，這樣的情況不僅在花蓮地區部落出現，在南投也可聽聞耆老有類似的經驗：

現在我沒有聽過有巫醫或是有人在做 smapuh 了。現在信耶穌之後就沒有了，他們一直講不要這樣做（案：指神職人員），長老教會的在講不要這樣做。我祖母後來沒有收徒弟，也沒有傳給我，我只有看她去做 smapuh。⁹⁵

由於太魯閣族傳統醫療儀式，交流與祈求的對象為祖靈，與西方宗教一神信仰的觀念牴觸，雖然少部分族人在信仰西方宗教時也能夠接受祖靈的存在，⁹⁶但是這樣的族人並非多數，也因如此造成現今太魯閣族部落中，巫醫的傳承出現許多困難。

太魯閣族的醫療儀式無論是文獻還是當代調查紀錄，皆呈現儀式的目的是透過巫醫讓人與祖靈回復到和諧關係，以此解決因祖靈而帶來的各種「不健康」狀態。巫醫進行儀式過程皆依賴以箭竹製成的 daran，與祖靈進行對話與交流，至於詳細治療手段則各巫醫有其不同的方式。雖然醫療儀式在太魯閣族面臨社會的動盪仍延續到當代，但是仍受到西方宗教影響而逐漸式微。

小結

相較於太魯閣族傳統歲時祭儀的沒落，非定期祭儀中的獻祭儀式（powda）與醫療儀式（smapuh）這兩項祭儀，沒有因為臺灣社會的各種

⁹³ 講述人：施玉旦（八十二歲，女性），訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年4月20日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

⁹⁴ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁289。

⁹⁵ 講述人：李枝玉（七十六歲，女性），訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方翼。時間：2018年7月26日。地點：南投縣仁愛鄉都達部落。

⁹⁶ 「我雖然信天主教，但是這個 smapuh 我還是相信的。如果生病給醫生看不會好的話，最後會去找巫醫，不過也不是一開始就去找。」講述人：林秋素（八十二歲，女性），訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年4月27日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

動盪與生活型態轉變而消亡，反而順應這些變化在保留信仰核心的情形下進行調適。在口傳敘事與祭儀的關係方面，不同於傳統歲時祭儀與相關傳說，兩者之間的關係大多較隱晦，非定期祭儀的相關傳說多直接解釋習俗的由來，或者是祭儀的行為能夠直接對應到傳說中所呈現的內容，並且連結到祖靈信仰。

雖然獵首祭因祭儀本身與出草獵首的習俗緊密結合而逐漸消逝，但是經由日本學者的調查文獻，以及當代前賢訪問幼年仍見聞過相關祭儀的耆老口述，仍然可以歸納整理出獵首祭的大致樣貌。相較於獵首祭儀因殖民政府的壓迫而沒落，出草由來傳說於日治時期以及當代皆有流傳紀錄，傳說透過敘述過往祖先遷移的記憶，來對出草這項習俗進行解釋。獵首祭過程中部落的族人將敵方首級視作親友的態度，來自於傳說中遷徙前太魯閣族與他族原是同住一地的關係，因此，太魯閣族人會相信被獵首之人的靈魂會願意幫助部落最根本的原因在於祖先的同源。通過獵首增加族落祖靈的力量，能夠更加護佑族人在農獵上的收穫。由此可知太魯閣族人出草獵首的行為，並非僅僅單純如文獻所述：為了彰顯男子氣概、仇恨關係、守衛獵場或是辨別是非對錯，而去進行以命相搏的行動。其背後仍然連結著太魯閣族的祖靈信仰，並且呈現族群在農獵社會階段對於世界的認識與想像。

Powda 祭儀在太魯閣族社會中，原本主要作用是當族人因違反 gaya，觸怒祖靈導致災厄發生時，祈求祖靈原諒的儀式。這樣的罪罰與解套的概念，在過往農獵社會階段中除了穩固祖靈信仰與 gaya 的運行之外，更幫助太魯閣族人去接受自身所遭受的莫名災害以及提供解決辦法。而狩獵前舉行的 powda 儀祭，則是透過向祖靈獻祭祈求護佑得到在險峻的山林進行狩獵時的信心與希望。時空環境轉換，當代太魯閣族人的生活及經濟活動多元豐富，已經不再單純依賴農獵維生，但是族人仍然繼續依照傳統的規定，在觸犯 gaya 時或是狩獵前舉行 powda 祭儀，甚至延伸到當代日常生活中，擴大了舉行儀式的條件，顯示太魯閣族人無論是在何種時空環境中都希望透過祖靈的護佑取得內心的安穩。

醫療儀式的傳統功能在於透過巫醫達成族人與祖靈的和諧關係，並配合草藥進行治癒，讓族人能夠回復到「健康狀態」。巫醫以及醫療儀式的存在，讓族群在過往有限的認知環境中，當族人遭遇個人身心靈的苦痛時，能夠獲得緩解回復平靜。雖然當代社會的醫療技術進步以及西方宗教信仰的影響，使得醫療儀式不是太魯閣族人在解決病痛或遇到難解問題的首選，但當現代醫療與科技無法解決問題時，族人最終仍然回頭透過巫醫尋求祖靈的幫助。

洪水神話中太魯閣族祖先透過向神靈進行獻祭，祈求消除災厄並獲得實現的內容，與現實中族人進行獻祭儀式的過程互相契合，同時以第二次獻祭較好的男女，洪水才退卻的情節，強調隨便的獻祭並不能獲得

神靈的護佑，這樣的觀念也反映在太魯閣族人的各項祭儀中。





第五章 祭儀與口傳敘事的變異及發展

太魯閣族從南投遷徙至花蓮定居後發展至今，歷經日本、國民政府的統治，現以獨立一族的身分與臺灣其他族群互動，宗教信仰從原本傳統祖靈信仰到現在多元並存，¹族人的經濟型態從早期依賴農獵生存到當代士農工商皆有。這些變化造成太魯閣族的生活以及認識世界的方式產生改變，過程中許多有形以及無形的族群傳統文化受到衝擊，使得源自於農獵時期的文化與習俗因此產生改變，甚至逐漸消亡，但是也有部分得以續存，或是因外來文化進入部落而產生創新的祭儀活動。

現代太魯閣族社會已經無法見到傳統的農耕祭儀、祖靈祭以及獵首祭，而醫療儀式雖然受到西方宗教的影響但仍然續存於部落中，相較之下獻祭儀式不僅持續於部落中運行，還將祭儀的性質擴大解釋延伸到當代社會習慣中。除了傳統祭儀之外，當代重新塑造詮釋的族群祭儀，祭儀內容融合農耕祭儀與祖靈祭的概念，從 2004 年正式以「感恩祭 Mgay Bari」為名後持續舉行至今。而祭儀相關口傳敘事的部分，雖然從當代的採錄可知大多數的民間故事至今仍有流傳，但其部分神話、傳說內容已經產生變化，而傳統祭儀的祭詞，除了獻祭儀式與醫療儀式外，現今已經難以採錄到早期傳統農耕祭儀、獵首祭儀進行過程中祝禱的內容。

第一節 祭儀與口傳敘事的變異

壹、太魯閣族祭儀流變

前面章節分別敘述太魯閣族群過去到現在舉行過的祭儀以及相關口傳敘事，族群為了適應不同的時空環境，而調整祭儀與口傳敘事的內容，甚至因外來勢力的影響，使得族人選擇停止或是增加族群的祭儀活動，而在口傳敘事的部分也出現新的元素或者不同的詮釋。為了更清楚呈現出太魯閣族祭儀與相關口傳敘事的流變過程，以下將文獻與田調資料進行整理，分別依照祭儀與口傳敘事製成兩個比較表。祭儀的部分，時間帶分為日治時期，戰後至 2003 年代以及 2004 年至今，在此之下依循祭儀項目以及族群社群進行分類，能夠清楚呈現相同祭儀不同社群進行方式的異同，表格中也會簡略敘述祭儀的流程概，便於比較不同時間、地區與社群之間的差異。詳細表格內容如下：

表 5-1-1 太魯閣族祭儀流變表²

¹ 現今太魯閣族人並未被限定必須遵從何種宗教信仰，不過由於部落大多數族人在幼年時期因親族長者而接觸到西方宗教，因此，太魯閣族社會中以西方宗教的信仰為多數，其中又分為基督長老教、天主教以及真耶穌教三個教派並存，其後才是傳統祖靈信仰以及極少的佛道信仰。

² 資料來源：(1) 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃

時間	祭儀	社群	主祭者	流程概要	備註
日治時期南投原鄉各群的狀況	播種祭	霧社群、韜佗群	專職祭司	祭司獨自前往耕地，劃定一塊土地，並分成兩邊，一邊播撒糯粟種，另一邊播撒粳粟種，播撒時禱唸咒文。播種結束，隨即返回通知各社已完成播種儀式。之後各社休息一天後，即可各自開始進行播種。	兩群作法大致相同，差異為霧社群以木頭設界，韜佗群以石板設界，並且插上象徵物期望粟能夠順利成長。
		卓羣群	專職祭司	祭司於滿月之夜，與妻子兩人上山。在山上於石製的臺子上放置三顆白石，在臺子前端掛上鋤形樹枝，之後在臺子下面挖洞播撒粟種，並且口中禱唸咒文，結束後祭司便返家。 第二天各社出外狩獵，若有獵獲則奉獻給祭司。祭司於手上塗抹獸血，在粟發芽前不洗手。 數日後，祭司派人上山查看，若粟以發芽，祭司則親自上山進行疏苗工作，之後再到自己的田地播種，並於當日完工。祭司告知已播種完畢，各社即可開始進行播種。	各社須贈送一頭豬給祭司，以進行播種祭。
	收割祭	霧社群、韜佗群	專職祭司	祭司獨自到田裡，接著在田中搭建一座小穀倉，再把結實飽滿的粟穗摘下收入穀倉，並禱唸咒語。禱唸完畢後，返社告知眾人之後，各社才開始收割。	兩群作法大致相同，差異為霧社群以茅草搭建小穀倉，韜佗群以石板搭設小穀倉。
		卓羣	專職祭司	祭司從田裡摘取兩株粟穗，確定沒有外人進入社內後，將粟穗暫放穀倉外頭，	舉行當日於行人來往路上橫擺樹

族調查報告書》〔第四冊前篇〕，(臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年7月)。(2) 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，(臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年7月)。(3) 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕(臺北市，中央研究院民族學研究所館藏，未發行)。(4) 沓日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》(花蓮市，古典書局，2013年5月)，頁77-119。(5) 沓日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象—太魯閣族村落祭儀復振及當代展演》，頁97-135。(6) 田野調查記錄。

	群		繼而取另一穗，撥散開成兩半，丟棄其中一部分，再將剩餘的連同另一株放入穀倉，以此象徵收穫豐碩。儀式結束當天，祭司的親戚也摘取粟穗兩株吊掛穀倉內，作為隔年的粟種。一般社人於隔日舉行相同儀式，之後全社開始進行收割。	枝，表示禁止外人入社。
獵首祭	霧社群、韜佗群	獵首團團長(部落頭目)	迎接獵首隊伍歸來後，獵獲首級者將首級帶回家。隔天將首級放在首級架上，左右各放置一個舊的首級，設置完成以後將食物放在首級架上放食物，並由年長者在首級架前祝禱。	霧社群為共同出資買水牛宰殺祭拜與分食。韜佗群則是宰豬，分食。
	卓羣群	獵首團團長(部落頭目)	迎接獵首隊伍返回部落後，到獵獲首級者家，進行歡慶，食物都先請首級享用過後才分食，酒類則是從手及嘴巴灌入後，於脖子下的切口盛接引用。隔天將首級送至獵首隊伍中最有勢力的族人家中，並且製作首級架，把新的首級放在中間，左右各放置一個舊首級，並且製作 hgaya 綁在樹上，另外用茅草綁竹子製作成梯子，靠立在首級架旁。	族人相信獵首者攜帶的火把或是酒具有治癒疑難雜症的效果。只要獵首有斬獲，族人就會在同一季節中出外狩獵。
祖靈祭	卓羣群	未有明確記錄	在石磐石之上排置樹葉而將小米糕及肉等放置其上面，然後灑酒呼祖先之靈以祀之。	
獻祭儀式	霧社群、韜佗群	未有明確記錄	若有人處反禁忌，犯忌者必須宰豬謝罪。	韜佗群有提到若不進行宰豬謝罪，則會有暴風來襲。
	卓羣群	未有明確記錄	未有明確記錄	
醫療儀	霧社群	巫醫	病患仰臥地上，巫醫將長約五吋的五節芒莖塗上唾液後，以雙手握住旋轉搓弄，重複數次。搓弄完後，用五節芒莖	兩群皆由老婦人擔任巫醫的工作。

	式	、 韜 佗 群		在病患的胸部與腹部上重複劃「一」字。然後再次沾唾液搓弄五節芒莖，接著重複於病患胸部與腹部上重複劃「一」字。上述動作反覆循環數次後。巫師將五節芒莖收起，用雙手搓揉患部，同時折響手指關節。接著抓起灰在病患身上揮舞數次，揮舞完畢後，拿起芒草、刀子、野草莓的刺、熊爪（或野豬蹄）等物品在病患身上揮舞，不時吐上口水，直到病患身體狀況好轉，巫師才結束儀式。	
		卓 羣	巫醫	巫醫前往病患家，在病床旁插立茅草穗，然後將豬綁起，讓病人手執繩子一端。接著將祭品放在八枚葉子上，並捆成兩份雙手各持一份。一邊禱唸一邊撫搓患者臉部。結束後將葉子包著的祭品連同茅草穗一起插在家門口。儀式結束後，宰豬給全家人食用，並且分送親戚。	儀式進行時，除了巫醫和病患之外，其他人皆須迴避。若有親戚沒有分配到豬肉，疾病就無法痊癒。
日 治 時 期 花 蓮 境 內 各 群 的 狀 況		木 瓜 群	頭目	頭日於祭儀開始前一晚，向社眾宣布第二天即將舉行播粟祭。翌日清晨，各戶推派一男子，攜帶一升粟穀和麻糬，前往田裡一邊禱唸一邊捏剝麻糬三次，以祭祀神靈。此日中午女人和孩子皆來田中播粟種，午餐於田裡食畢，至傍晚才回家，入夜後各家在屋內飲酒。	儀式往返途中忌諱遇到平地蕃與漢人。 另有播稻儀式，與粟作相同。
		韜 賽 群	祭祀 團 團 長	祭祀團團長選擇無社人死亡的朔日夜晚，向社眾宣布第二天即將舉行播粟祭，之後就開設酒宴跳舞。隔天清晨，祭司以及祭團中各戶派一男性代表，一同前往田中播下粟種。第三天，祭團成員上山捕捉小鳥，此活動為 psipa，需手沾鳥血，以祈求粟穀豐收，女性則留家中紡絲。第四天則是祭團成員一同進山狩獵，留在家中者負責釀酒，待狩獵者歸來，即舉辦盛宴。	
		內 太 魯	血親 中口 才能		祭祀日前先行夢占，由血親中口才好的人擔任祭司，並由他宣布舉行日期。祭祀前夜殺豬，並將種粟放置於豬屍體

		閣群	力優秀者	<p>下，以豬血浸潤種粟，並向祖靈祈禱。隔天清晨，祭司來到田裡，將粟種播在一尺見方的小田地上。接著與將酒一半撒在地上，一半自己喝掉。結束後，返家告知族人，之後就出外狩獵，返社后飲酒、跳舞。</p> <p>第二天，各戶搗製麻糬，男子出外捕鳥，獵物豐富、手上有沾血跡，表示吉利。第三天，血親親屬外出狩獵數日，家中成員釀酒。待狩獵者歸來，喝酒、跳舞助興。</p>	者擔任主持。
		外太魯閣群	未有明確記錄	<p>社眾祭儀前夕集合，商議播種祭日期。祭儀前日，殺豬飲酒，一天一夜不外出。祭儀當天，各戶派出一位老人，天亮前盛裝，悄悄前往剛闢好的田地播下少量粟種。返家後就不再外出。老人前往田地途中如果遠遠看到他人，要揮手警告，受警告者要馬上趴伏在地上，等待老人通過才能抬起頭。</p>	<p>祭儀期間交談時避免平日用語。若前往途中看到蛇，要馬上返家，並取消祭儀，若返程看到則是吉兆。昔日播粟祭後到全面播種開始前，會舉行出草行動。若有砍取首級則表示農作會豐收。</p>
		寬卓蘭群	曾砍得人頭者或具有勢力者	<p>祭儀前一天，祭司不工作、不碰薪柴、不抽菸、整日躺在床上，祭儀當天，祭司盛裝進行祭祀，時間約下午五點左右，於屋內禱祈禱，祈禱結束，祭司一邊說本年祭祀到此結束，一邊將右手食指放在口中，發出 pi 聲並吸氣。接著，到院子將事前捕獲的松鼠吊掛樹上，並以箭射之，以此象徵手中沾血。儀式結束後，祭司就可以抽菸或觸摸薪柴，全社一同飲酒。</p> <p>翌日，祭司到一、二尺見方的田地，播撒粟種。數日後，粟苗長出，再前往田裡，拔起一株粟並丟棄，播粟祭至此結束。</p>	<p>昔時，祭祀團體（kingal tama）皆有一名團長，負責舉行祭儀。今改由各小部落中砍得人頭者主持，若無則由部落中較具勢力者執行。</p>

收割祭	木瓜群	血親 中具 威望 者	祭儀於粟穀成熟時舉行。祭儀當日清晨，每戶派一名男子，安靜地到田裡摘取粟穗兩、三株。粟穗帶回家後安靜地放在屋內架上。翌日起，全家一同下田割粟，從前是以竹片收割，現今已改用小刀子。粟穗搬回家後，先散放在院子曬乾，再收進穀倉存放。	另有割稻儀式，與粟作相同。收納結束後，翌日外出撿拾落穗，族人們相信粟穗掉落途中，遭人踐踏，必招惹神靈憤怒而生瘡。
	韜賽群	祭祀 團團 長	祭祀團團長向社眾宣布將舉行收割祭，翌日清晨，前往田裡摘取些許粟穗和黍穗回來吊掛在穀倉後面，然後向社眾宣布儀式結束。團長執行完儀式後隔天，團員們亦執行同樣的儀式，社眾儀式做完後的隔日各戶開始進行收割。	
	內太魯閣群	各家 戶長	於朔日前後舉行，血親中的領袖指定日期後，各戶長於指定日，悄悄稻田裡，一邊禱念一邊以竹片割取一株粟穗。接著再摘取一株黍，即可返家。摘取時，務必小心謹慎，勿碰觸其他粟穗。返家之後，即將之插在穀倉的屋頂下方。第二天前往狩獵。家人趁狩獵期間，收割粟穀，同時釀酒。待狩獵者歸來，即展開酒宴，但不跳舞。	昔時有專掌全社祭祀的祭司，今改由各家戶長主持。昔日祭儀進行時，必須嚴守禁忌。例如，來往途中避免遇見他人，即使是看見人影，也要側著臉行走過去，但近來已無此禁忌。收割之前沒有出草行動，僅有狩獵活動。
	外太魯閣群	未有 明確 記錄	各戶派遣數人，於公雞第二次啼叫時，前往田中等候破曉。依照老人、兄弟、女子、小孩等順序排成一列，各以竹片割取一株粟穗。每個人手上都握著粟穗後，老人開始進行祝禱。在家中等待者，自儀式參與者出門至念咒完畢前，皆須保持禁語。咒語禱念結束，老人宣布儀	出門者進行儀式者，途中忌諱見到他人或蛇。收割之前沒有出草行動，僅有狩獵活動。

獵首祭			<p>式進行完畢，才解除各項禁忌。此儀式只在新田收割時舉行。</p> <p>儀式結束後第二天起全面收割粟穀，並搬回院子曝曬，經過一兩天後，再收納於穀倉。接著，家中有父親在家者，派遣一名青年，單獨出外獵鳥，捕獵後剝下鳥腳，放置穀倉門口上方的屋頂，鳥肉則於燒烤後，分給家人們食用。若當日沒補到，隔日再去捕抓。</p>	
	覓卓蘭群	家庭成員	<p>昔時由祭祀團團長一人前往田裡摘取一株粟穗，現今則全家同去摘取。此日有諸多禁忌，例如：禁止高聲說話，據說煮粟時，若說話太大聲，粟粒無法增多；途中忌諱遇見人；禁止飲酒、水或食用黃瓜、甘蔗等，待祭儀結束，各戶方可於屋內飲酒。</p>	
	木瓜群	頭目	<p>入社後，先前往獲首級者的家，再到頭目的家。抵達頭目家，即將人頭放入平底籃吊掛屋內，然後把豬肉切碎放入首級口中，同時餵飲些許酒。接著，眾人飲酒慶功，男女並於屋外跳舞。第二天於獲首級者的家旁架設人頭小屋（型式與太巴壠社相同。遷居時則遺棄）。然後，把人頭放入小屋，並餵其酒及肉。若有舊人頭則往架子兩旁移去，再把新人頭放置正中央。放置妥當，頭目於其前禱念，經文內容幾乎與其他蕃社相同。禱唸結束，社眾連續五天於人頭小屋前舞蹈。</p>	
	韜賽群	未有明確記錄	未有明確記錄	
	內太魯閣群	頭目或獵首團團長	<p>入社之後，首級首先帶到砍首者家中，並以酒糟、豬肉以及麻糬餵之。該晚徹夜飲酒、舞蹈。第二天首級換放置頭目或團長家一日。第三天，帶首級巡迴拜訪出草團之成員家，每戶人家皆拿出酒以及豬肉放入首級口中。另外，各出草</p>	

			者還要與首級共杯飲酒。巡迴拜訪結束，團長或頭目攜帶首級，前往社內首級架處，將新首級放在中間，再以一條線串起切碎的菖蒲根，為首級掛上。另外，把蘆草製的 brqiya 綁在竹子前端，並豎立在首級架旁，以為招魂標誌。接著，團長蹲在首級架前進行禱唸。	
	外太魯閣群	未有明確記錄	入社之後，獲首級者就向擅織布的婦女們借用項鍊、戒指及頭飾等來打扮自己。第二天又要其他婦女借用服飾，婦女們亦以出借為榮。獲首級者打扮好後，就到養豬的人家處，將裝著人頭的背網袋（tawkan）放置屋內架上，然後宰豬，以些許豬血注入人頭口中，再放入些許酒、豬肉、雞肉等。此時，社人亦用蘆草製作 brqiya，吊掛在高大的樹枝上，然後朝敵人方向鳴槍。另外，頭目家則吊掛著蘆草製的 sapah huwir，其中又吊掛著火炬、葫蘆（水杓）以及背網袋等。	祭祀結束後，酒宴隨即展開。其間，社眾巡迴訪問五戶曾獲首級者的家，最後一家則是此次獲首級者的家，抵達時，先於屋外架設一座兩層棚架，下層放置人頭，人頭面部朝向屋內，上層放置社內各家送來的食物。
	覓卓蘭群	未有明確記錄	入社之後，首先前往獲得首級者家，將人頭放置屋內架上，並於其前飲酒。第二天，於屋外豎立高約五尺三、四寸乃至六尺之柱子四根，同時，於高度約四尺四、五寸處，橫放檜木板，當人頭架使用。另外，以蘆草製造兩款 brqiya，並吊掛在樹枝上，其中一種只吊一個，另一個按照人頭數量製作，吊掛在不同樹下。另有宰豬祭人頭之儀式，此點與其他蕃相同。	
祖靈祭	木瓜群	未有明確記錄	未有明確記錄。	
	韜賽群	祭祀團團長	祭儀前一天外出狩獵。祭儀當天，祭祀團團長用樹葉包裹獵獲獸肉、新粟、新黍，然後攜往社外，待離社有一段距離處，將之吊掛於樹枝上，同時向祖靈進	

			行祝禱。	
	內太魯閣群	各家戶戶長	收割全部結束，首先前往狩獵，返社後，由戶長親自以樹葉包裹粟麻糰、獸骨、酒等物品，繫綁於住家附近的樹枝上。有些社的儀式較為簡單，只取少量剛煮好的粟飯撒在地上。祭祀時，向祖靈進行禱唸，結束後，返家飲酒。酒宴由各戶自行慶祝，非全社性活動。	昔日，各社有一位主祭者，但近二十年來，已廢此俗，故由各家自行舉行。
	外太魯閣群	未有明確記錄	未有明確記錄。	
	覓卓蘭群	未有明確記錄	未有明確記錄。	
獻祭儀式	內太魯閣群	未有明確記錄	私通事件一旦爆發，私通男子必須到溪邊宰豬，並將豬丟進溪裡。而私通婦女則要拿出一頭豬分送給自己的兄弟食用。	其餘各社群未有明確記錄。
醫療儀式	木瓜群	巫醫	施行法術時，病情較輕者，宰雞，取少量雞肉祭祀神靈，剩餘雞肉由家人食用。若為重病，宰豬，在葉子上放置豬眉皮、鼻頭和豬肉，放置十五片。接著雙手拿著包裹著豬眉皮和鼻頭的葉子，撫擦病人身體。結束後，連同其他十四片葉子，拿至草叢丟棄。此外，也和內太魯閣群一樣，有摩擦竹管詢問神靈病名之術。	社內僅有一位巫醫，由女性擔任。此人若往生，再由其他女性替代。
	韜賽群	未有明確記錄	未有明確記錄。	
	內太魯閣	未有明確記錄	未有明確記錄。	

	群				
	外太魯閣群	巫醫	巫醫進屋，一邊摩擦長約五、六寸竹子，一邊詢問神靈所需的祭品。神靈指示雞，就捉一隻活雞，割脖子，以碗盛血，並取少量雞肉剝碎，以四片樹葉包裹起來，撫擦病人身體。結束後，包裹吊掛樹枝上，剩餘雞肉給家人食用。		
	覓卓蘭群	巫醫	若是生瘡、跌打損傷，巫醫手持過去出草獵首者所攜帶的粟穀，撫擦病患身體後，再將之丟棄。 宰殺雞或是豬，將各部位切碎後，用葉子包起來，擦撫病患身體，之後將包裹著碎肉的葉子，塞在屋外牆壁的縫隙。 也有與內太魯閣群以 daran 向祖靈詢問病患疾病與解決方式的作法。	巫醫由女性擔任。	
1946年至2003年代	播粟祭	太魯閣族	不再舉行。	訪問過程中沒有耆老於幼年時見聞祭儀舉行。	
	收割祭	太魯閣族	不再舉行。	訪問過程中沒有耆老於幼年時見聞祭儀舉行。	
	獵首祭	太魯閣族	不再舉行。	訪問過程中沒有耆老於幼年時見聞祭儀舉行。	
	祖靈祭	太魯閣族	家族中年長者	家族成員聚集在年長者家，於庭院殺豬，將豬隻身上各部位器官切取一點，由年長者拿到一旁樹下，若祖先墳墓在附近則拿到祖先墳墓處，向祖靈進行祝禱後，將豬肉放置於該處。之後家族眾人分食，並平分豬肉。	
		太魯閣族	族群文化推動者	各部落代表手持祭品跟著祭司抵達祭場，祭司負責祭祀祖靈，各部落頭目呼喊祖先，祈求祖靈護佑族人，並念誦祭詞。一邊祈禱一邊將祭品獻給祖靈。祭祀結束後，由祭司帶領族人回到部落。	由太魯閣族民間文化協會舉辦的祖靈祭，以事前規劃好的劇本進行儀式的展演。
獻	太	狩獵	根據不同狀況獻祭不同牲禮，祈求狩獵順利	舉行時機除了觸犯	

	祭儀式	魯閣族	團體 中年 長者、觸 犯 gaya 者、家 族中 年長 者	以紅頭鴨為主，亦可用其他雞鴨，觸犯 gaya、祈福或是喪後四十天，則是以豬為主。 狩獵進行的獻祭儀式，將牲禮宰殺後，沾其鮮血點在帶上山的獵具及工具上，並向祖靈進行祈求祝禱。買車、房一類的獻祭儀式，則是將牲禮的鮮血，塗抹在後照鏡、房子上，同時向祖靈進行祈求祝禱。 觸犯 gaya 則不需要塗抹鮮血，祝禱較強調向祖靈表達悔過之意。	gaya 之外，還有下列情形也會舉行： 上山狩獵之前；購買汽、機車，土地，房子等；男女結婚前；親人過世四十天左右。 牲禮僅能與血親家族成員分食、分送。
	醫療儀式	太魯閣族	巫醫	以 daran (竹管) 向祖靈詢問病患的病因以及所需要的祭品，準備好牲禮之後，將牲禮宰殺，以葉子包覆，在病患身上撫擦，之後就將葉子丟棄，牲禮由病患家屬分食。	族人大多在西醫治療無效後才會尋求巫醫的幫助。 以 daran 與祖靈交流是基本的進行方式，不同巫醫各自還有各自不同的治療方式。
20 04 年 至 20 18 年	獻祭儀式	太魯閣族	狩獵 團體 中年 長者、觸 犯 gaya 者、家 族中 年長 者	根據不同狀況獻祭不同牲禮，祈求狩獵順利以紅頭鴨為主，亦可用其他雞鴨，觸犯 gaya、祈福或是喪後四十天，則是以豬為主。 狩獵進行的獻祭儀式，將牲禮宰殺後，沾其鮮血點在帶上山的獵具及工具上，並向祖靈進行祈求祝禱。買車、房一類的獻祭儀式，則是將牲禮的鮮血，塗抹在後照鏡、房子上，同時向祖靈進行祈求祝禱。 觸犯 gaya 則不需要塗抹鮮血，祝禱較強調向祖靈表達悔過之意。	舉行時機除了觸犯 gaya 之外，還有下列情形也會舉行： 上山狩獵之前；購買汽、機車，土地，房子等；男女結婚前；親人過世四十天左右。 牲禮僅能與血親家族成員分食、分送。
	醫療儀式	太魯閣族	巫醫	以 daran (竹管) 向祖靈詢問病患的病因以及所需要的祭品，準備好牲禮之後，將牲禮宰殺，以葉子包覆，在病患身上撫擦，之後就將葉子丟棄，牲禮由病患家屬分食。	族人大多在西醫治療無效後才會尋求巫醫的幫助。 以 daran 與祖靈交流是基本的進行方式，不同巫醫各自還有各自不同的治療方式。

	感恩祭	太魯閣族	舉辦地部落推舉的耆老	凌晨祭司帶領各村代表，至活動場地附近搭建好的工寮，進行祈福儀式。儀式結束後，帶領眾人回到活動會場，接著將祈福過的種子分給帶會場等待的婦女，接著婦女們在會場表演傳統播種的情況。早上九點進行活動開幕大會，觀禮台前準備好祭品桌，由祭司向祖靈進行祝禱，結束後鄉長、地方政要、族內耆老等人陸續致詞。之後活動皆是歌舞、傳統技藝以及運動項目活動。	以事前規劃好的劇本進行儀式的展演。
--	-----	------	------------	--	-------------------

從表中可以明顯看出，日治時期南投各群祭儀的狀況，霧社群與韜佗群無論是在農耕祭儀、獵首祭儀還是醫療儀式，進行過程與做法都是相當接近，相較之下卓羣與這兩群之間差異較大。而花蓮地區五個社群之間，在各項祭儀的表現有許多異同處，以下依各祭儀分別簡述。播種祭儀進行方式韜賽群、內太魯閣群以及外太魯閣群皆為祭儀前一天舉行酒宴殺豬慶祝，隔天代表到田裡面播下粟種，粟種播種完後之後韜賽群、內太魯閣群還有進行狩獵並以獸血塗手。而木瓜群則是在田中以麻糬祭拜神靈後，由孩童與女性於田中播粟種；覓卓蘭群則是由主祭單獨在家中向祖靈祈禱，並以象徵的方式表現手中塗血來做為儀式的結束。花蓮各群的播種祭儀差異頗大，在收割祭儀方面也有所差異，霧社群與韜佗群是祭司在田中搭建小型穀倉塞入穀物以模擬豐收，卓羣雖然沒有搭建小屋，但是由祭司在穀倉處以丟棄半截小米的方式，象徵穀物多到塞不進穀倉。花蓮各地收割祭則是參與祭儀者進到田中割取少量粟穗放入穀倉，而且兩地參與祭儀的成員多有不同。在獵首祭除了韜賽群沒有明確記錄無法進行比較之外，其他四個社群的狀況並未相差太多。祖靈祭在日治時期文獻中僅記錄到韜賽群與內太魯閣群的儀式進行過程，兩社群的進行狀況差不多，但是韜賽群還保有祭祀團團長的制度，內太魯閣群則是各家戶家長自行擔任舉行。獻祭儀式的部分除了敘述內太魯閣群的男女私通必須進行此祭儀之外，幾乎沒有相關的記錄。而醫療儀式木瓜群、外太魯閣群以及覓卓蘭群的巫醫在進行醫療儀式的過程中，皆使用以竹管製成的法器 daran，向祖靈詢問病因，但是治療的手段各有不同的方式。

將南投與花蓮兩地各社群進行交互比較時，能夠發現在各項祭儀方面有不少的異同存在。在日治時期文獻中，主要記錄較多的部分為農耕祭儀、獵首祭儀與醫療儀式，而祖靈祭與獻祭儀式則兩地有較多社群未出現相關記錄，但從當代的訪問調查中，可以知道過去確實有這些祭儀存在，因此，文獻中未有明確記錄的社群並不能明確判斷其當時沒有該祭儀。南投與花蓮兩地的各種祭儀項目多有社群舉行，顯示花蓮地區各

社群並未因遷徙，而中斷傳統祭儀。但是在各項祭儀的進行過程方面，已經出現明顯的差異，例如：南投三個社群進行各項祭儀時，多由專職祭司擔任主祭，且祭司為世襲制，顯示當時南投各群有專職負責祭祀工作的家族。而花蓮地區除了韜賽群之外，其他四個社群祭儀大多由各家戶家長或是由部落中具有聲望的年長男性擔任主祭，並未有專職祭祀工作的家族。而醫療儀式方面，雖然南投與花蓮的巫醫皆主要由女性擔任，進行過程同樣也是由巫醫向祖靈溝通交流，但是所使用的法器，南投的部分多使用芒草，而花蓮地區則使用竹管，治療的手段則多以葉子包覆家禽、家畜的碎肉，在病患身上擦撫為常見的治療方式。從比較日治時期文獻中南投與花蓮各群祭儀內容的差異，可以推估太魯閣族在遷居花蓮定居到日本殖民統治臺灣這段時間，雖然仍保持祭儀的舉行，但祭典儀式已經產生不少的變異。

日治時期之後，表格的時間帶之所以設為 1946 年至 2003 年，主要原因來自這段期間，太魯閣族不僅再次歷經另一個異族的統治，同時也是因族群意識凝聚而重新追尋與詮釋族群文化的時段。當代七十歲以上耆老的訪問，得出一個現象：日治時期末期，太魯閣族群普遍已經不再舉行農耕祭儀、獵首祭儀。部分家庭仍會舉行簡單的祖靈祭，這樣的狀況從二戰結束後，仍保持一段時間。加上 1990 年代太魯閣族群各界的菁英人士，在重構族群傳統文化過程中，也試圖聚集不同村落鄉鎮族人的方式，以展演的方式呈現祖靈祭的過程。因此，這段時期，太魯閣族的社會中祭典儀式主要的變化為農耕祭儀與獵首祭儀的消逝。而祖靈祭出現了兩種舉行方式，其一為延續之前各家戶舉行的狀況，以及跨村落共同舉行的方式。而獻祭儀式（powda）與醫療儀式（smapuh）這兩項祭儀，仍有持續舉行，在這段期間獻祭儀式舉行的時機，不僅限於日治時期文獻中所提及觸犯 gaya 時舉行，舉凡狩獵前、置產、結婚前、親人過世四十天左右等，皆會舉行獻祭儀式，而且祭儀過程中，會將牲禮的鮮血塗抹在獵具、車子、房子上，祈求祖靈能夠給予護佑。顯示這項祭儀逐漸從向祖靈懺悔、除罪的性質，擴大成尋求護佑的祭儀。醫療儀式則由於部落仍有巫醫的存在而有舉行，即便西方宗教在太魯閣族社會中有許多信眾，還是會有族人在西醫無法有效治療時，尋求巫醫的幫助。

2004 年至今太魯閣族的社會中，還有持續舉行的祭儀活動，主要為當代重新詮釋傳統祭儀文化的感恩祭，此項祭儀活動為 1990 年代族群文化復振運動的延伸，但是不同於當時以祭拜祖靈為主要內容，而是著重在重現過往祖先生活的樣貌，祭儀的過程也淡化以祖靈為對象。至於民間各家戶所舉辦的祖靈祭，多數的訪問者表示，現今家中已沒有特別舉行。獻祭儀式的部分則延續之前的改變，舉行時機仍然為狩獵前、觸犯 gaya 時、置產、婚喪等。醫療儀式雖然部落中仍有巫醫能夠舉行相關儀式，但是相較前一時期，近年能夠舉行醫療儀式的巫醫，已經因年老凋

零以及無人傳承的狀況而所剩不多。

貳、太魯閣族祭儀相關敘事流變

口傳敘事的分類整理，也依循祭儀的方式，將文獻資料與田野調查的口傳敘事分成三個時間段落，接著各口傳敘事除了標明出處以及流傳地之外，也會呈現各個記錄在情節內容上差異的部分。詳細表格內容如下：

表 5-1-2 太魯閣族祭儀相關敘事差異表³

時間	敘事概要	出處/流傳地	差異	備註
1945 年以 前	〈少量小米煮一鍋飯〉 古人烹煮粟時，只要取用半粒粟即可。 但有人，將整粒粟放入鍋內烹煮，粟穀膨脹地擠破鍋子，並變成小鳥飛上天去。 此後，人們必須辛勞耕耘才能增加粟穀，但多半不夠飽餐。	《蕃族調查報告書》霧社群	並未將粟撥一半，僅敘述粟變成小鳥。 最後族人向神靈求助學會法術。	
		《蕃族調查報告書》卓萃群	並未將粟撥一半，粟變成小鳥的原因為眾人在煮粟時發生爭執。	
		《蕃族調查報告書》內太魯閣群、外太魯閣群、木瓜群	情節沒有太大改變。 共有三篇類似紀錄。	
		《原語實錄臺灣高砂族傳說集》霧社群	老人將小米放下去煮後離開，回來後就變成小鳥飛走，並未說明為何小米變成小鳥。	
	〈出草的由來〉	《蕃族調查	為洪水神話與出草由來	

³ 整理自(1)臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕。(2)臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕。(3)森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕。(4)臺北帝國大學土俗·人種學研究室調查；楊南郡譯註：《臺灣原住民族系統所屬之研究》(臺北市，南天書局，2011年)。(5)小川尚義、淺井惠倫原著，中央研究院民族學研究所編譯：《原語實錄臺灣高砂族傳說集》(臺北市，中央研究院民族學研究所館藏，未發行)。(6)劉育玲：《台灣賽德克族口傳故事研究》(花蓮，國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2001年)。(7)許木柱：《太魯閣群泰雅人的文化與習俗》(台北縣，內政部營建署，1989年)。(8)許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》(台北縣，中國口傳文學學會，2007年)。(9)田野調查。

<p>因人口增多，老人們商量將族人平分為二，一部分留山上一部分下山去平地發展。</p> <p>當時的人不會計算，因此以兩邊人群分別吶喊，以音量判斷人數多寡。</p> <p>下山者將一半的人藏在大石頭下，只讓半數的人喊叫，所以聲音微弱。山上者因此撥了一些人下山後，再次進行喊叫，結果下山者這邊的喊叫震天。</p> <p>山上者感到受騙，大叫要人回來，但山下者卻表示想要人的話就下山砍人頭，如果部落中發生難以判斷是非的爭執，也可以下山砍人頭，神會護佑正確的人。</p> <p>下山的人就成為平地原住民的祖先，續留山上者則以文面來與其區分，太魯閣即是留在山上者的後代。</p>	<p>報告書》霧社群</p>	<p>的結合，開頭為洪水神話。洪水退去後，人群分為留山上與下山者。下山者比留山上者多，因此宣稱山上者可以來平地獵首。</p>	
	<p>《蕃族調查報告書》韜佗群</p>	<p>眾人原為分居河岸兩側的部落，互相喊叫比人數。人數多的要下山發展，表示要人少者文面，並允許人少者前來獵首。下山者就是河洛人。</p>	
	<p>《蕃族調查報告書》卓羣群</p>	<p>前半部分為始祖起源發神話，後半段分人群的情節沒有太大改變。</p>	
	<p>《蕃族調查報告書》內太魯閣群</p>	<p>前半部分為始祖起源發神話，後半段關於分人群部分情節沒有太大改變。</p>	
	<p>《蕃族調查報告書》外太魯閣群</p>	<p>情節沒有太大改變。</p>	
	<p>《臺灣原住民族系統所屬之研究》韜賽群</p>	<p>原為 Mək-qaolin 和陶塞群祖先住在南投。分人群過程以及結尾都無太大改變。</p>	
<p>〈退卻洪水〉</p> <p>昔日，祖先居住在南投時，突然發生大洪水，祖先們趕緊往 Truku 山頂逃去。</p> <p>當時把醜女丟入海中，祈禱海水盡速消退。但醜女又重返陸地，而且洪水也沒退去。</p> <p>之後，祖先們又把美女丟</p>	<p>《台灣蕃族志》卓羣群、太魯閣群</p>	<p>古時候祖先住在 paloran 山頂，四周都是海。托老人進行夢占，得知奉獻一女子給海神就能獲得廣闊土地。眾人丟醜女下海，未果，後丟入一美女，海水才退卻。</p> <p>此後 Taloko 族人遭遇困頓，以婦女奉獻海神，</p>	

	入海中，不一會兒，海水悉退，陸地再度浮現。祖先們返回部落生活，當時社內粟穀都被洪水沖走，但穀倉卻裝滿魚類。		但因太殘忍，而改用家畜代替。	
		《蕃族調查報告書》霧社群	為洪水神話與出草由來的結合，前半段為洪水神話，後半為獵首由來。眾人一開始丟入海中的是一位白癡，但被退回，之後丟入一男一女，洪水才退卻。	
		《蕃族調查報告書》寬卓蘭群	情節沒有太大改變。	
		《原語實錄臺灣高砂族傳說集》內太魯閣群	前段情節相同，但是洪水退卻的原因為後來被放上畚箕推入海中的俊男美女刮除掉海水末端的垃圾，使海水暢通。	
	〈Hakaw utux 傳說〉 人死之後，都會前往祖靈之地。在 Hakaw utux 橋頭，會有一個螃蟹檢查手女人如果會織布，男人有獵人頭和會狩獵，手上就會有紅色痕跡，就可以通過 Hakaw utux。 如果沒有則必須走另一條艱辛的路前往祖靈之地。	《原語實錄臺灣高砂族傳說集》內太魯閣群	情節沒有太大改變。	
1946年至2003年	〈少量小米煮一鍋飯〉 古人烹煮粟時，只要取用半粒粟即可。 但有人，將整粒粟放入鍋內烹煮，粟穀膨脹地擠破鍋子，並變成小鳥飛上天去。 此後，人們必須辛勞耕耘才能增加粟穀，但多半不	《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉秀林村	以前有個人種小米，種下三粒，收成也三粒。其餘情節沒有太大改變。 不僅半粒小米可以煮出很多小米，地瓜跟芋頭也可以變多。 變多的原因，是因為神照顧族人。	

<p>夠飽餐。</p>		<p>小米是分成四分之一去煮，如果煮太多，小米不會熟，還會變成布穀鳥。</p>	
	<p>《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉景美村、文蘭村、富世村、萬榮鄉明利村</p>	<p>共三則，情節沒有太大改變。秀林鄉文蘭村跟萬榮鄉明利村所講述的內容更簡略。</p>	
	<p>《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉文蘭村、富世村、銅門村、萬榮鄉明利村、萬榮村、卓溪鄉立山村</p>	<p>一餐只要四分之一小米就可以煮一鍋飯。其餘情節沒有太大改變。 明利村流傳的內容是因為有人懶惰，所以被神懲罰，造成要煮很多才能吃飽。 萬榮村流傳的內容是有懶人把全部小米放下去煮，結果小米沒有熟，神認為他浪費，所以之後就得煮很多小米才能吃飽。</p>	
	<p>《台灣花蓮賽德克族民間故事》萬榮鄉紅葉村</p>	<p>以前種小米，怕鳥來吃，所以用線一株株綁起來，不斷搖動。其餘情節沒有太大改變。</p>	
	<p>《台灣花蓮賽德克族民間故事》萬榮鄉萬榮村</p>	<p>獵人打獵耳洞放一粒小米，分成四分之一，即可煮出一人份的飯。其餘情節沒有太大改變。</p>	
	<p>《台灣花蓮賽德克族民間故事》萬榮鄉萬榮村</p>	<p>以前種小米，怕鳥來吃，所以用線一株株綁起來，不斷搖動。小米是分成四分之一，因太魯閣族人犯了禁忌所以現在要煮一大鍋才能吃</p>	

			飽。 另有一則是分成五分之一。而有人卻把全部小米丟下去煮，不但沒煮熟，還變成麻雀飛走。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》萬榮鄉明利村	因人懶惰把小米都丟入鍋子煮，小米變成鳥飛走後，有個聲音責備人懶惰，並表示以後收成時會有麻雀來吃農作物。太魯閣族人因此做出趕鳥的工具。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》卓溪鄉立山村	從前有個人，把小米一根根用線綁起來，搖一搖就不會被蒼蠅、麻雀吃。 後來有人叫重聽又啞巴的僕從煮飯，因為沒聽清楚就把整壺的小米放進鍋子裡煮，煮不熟還變成麻雀飛走，並且會回頭吃小米。	
			以前小米撥一點就可以煮很多。後來罪惡越來越多，神懲罰我們，小米煮不了這麼多。以前都是神眷顧我們，現在神討厭我們。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》萬榮鄉西林村	以前打獵時拿一粒小米放在耳洞，一粒小米剝開來煮可以吃很久。 後來有一個懶人，煮小米時不剝開就放進去，所以神就不高興，派蟲來吃小米，小米也不能變多了。	
			以前老人家煮小米，一定要切碎。如果一整粒	

			下去煮，小米就會變成麻雀。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》萬榮鄉崙山村	以前小米一粒撥一點，就可以煮很多，打獵只要帶一粒就可以。 有個懶惰的獵人，一次煮一粒，小米就變麻雀飛走了。天上的神懲罰人懶惰，就派麻雀來吃小米。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉富世村	以前一串小米可以吃好幾年。一粒小米放進鍋裡慢慢搖，可以搖成一鍋小米飯。 後來有人把一串小米放進去，就可以不用每天搖小米。結果上帝生氣，降下懲罰，要很多小米才能煮成一鍋飯，再怎麼搖小米都沒用了。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉文蘭村	以前上山打獵，只要帶一粒小米就夠吃。 煮小米的時候削一小塊，就能煮一鍋飯。 有個懶人把整粒小米丟鍋子裡煮，煮熟時小米變成鳥飛走了。	
〈出草的由來〉 因人口增多，老人們商量將族人平分為二，一部分留山上，一部分下山去平地發展。 當時的人不會計算，因此以兩邊人群分別吶喊，以音量判斷人數多寡。 下山者將一半的人藏起來，所以聲音微弱。		《太魯閣群泰雅人的文化與習俗》	情節沒有太大改變。 此則應改寫自《蕃族調查報告書》	
		《台灣賽德克族口傳故事研究》秀林鄉富世村	原居地南投，分成留南投的群體與遷居花蓮的群體，遷居花蓮的隱藏人數，騙走比較多人。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林	合歡山一帶，有兩個太魯閣族部落分別在山的兩邊，東邊的人比較	

<p>山上者因此撥了一些人下山後，再次進行喊叫，結果下山者這邊的喊叫震天。</p> <p>山上者感到受騙，想把人要回來，但山下者卻表示想要人的話就下山砍人頭，如果部落中發生難以判斷是非的爭執，也可以下山砍人頭，神會護佑正確的人。</p> <p>下山的人就成為平地原住民的祖先，續留山上者則以文面來與其區分，太魯閣即是留在山上者的後代。</p>	鄉秀林村	多，西邊的人比較少。因為東邊的人老是在那邊喊：我們這邊人太少了，請你們趕快過來幫忙，後來西邊的人覺得他們的人都被騙到東邊去了，就很生氣，於是兩個部落就常常衝突，開始出草。	
	《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉景美村、卓溪鄉崙山村	有三篇記錄中出草由來並非分人群所造成。而是東西兩邊祖先因狩獵或被殺的仇恨，而出草獵首。 景美村另有一則男性因不受女性青睞，為了表現勇武而去出草獵首。	
<p>〈退卻洪水〉</p> <p>海神讓祖先遭受到洪水的災害，並要求放兩個年輕人在簸箕上，放入海中。</p> <p>第一次給的年輕人是不太好的，洪水不但沒有退卻，還慢慢漲起來。</p> <p>後來祖先商量，把族內最好的兩個年輕人送出去，結果洪水就退卻了。原本倉庫內的小米、地瓜都被沖走，但有很多魚和蝦。</p>	《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉水源村	第一次用簸箕送一男一女到海裡，但被退回。第二次用簸箕送對俊男美女到海裡，海水才退卻。 山上河谷裡的石頭跟海邊一樣光滑，就是曾經海水淹很高。	
	《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉銅門村、景美村	海神要求頭目女兒給祂，才會退卻洪水。頭目一開始不肯，但在，最後決定把女兒給海神。 把頭目女兒給海神之後，水就一直退去。景美村的說法，不是頭目自願，而是族人偷偷把頭目女兒丟入水中。	
	《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林	情節沒有太大改變。 第一次族人送出去的是一對啞巴男女，但是被	

		鄉景美村	退回來，除此之外情節沒有太大改變。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉	洪水漲起來後，水裡有聲音要漂亮女孩。第一次給不好的女孩，水沒有退去。 第二次給漂亮的女孩，水就開始退了，也因此有了山。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉秀林村	以前有兩個太陽，一個被射下來以後，海水就一直漲。 海說話要求一對俊男美女，並承諾給人吃不完的魚。人們照做。 海水就帶著兩人一直退後，海又表示水退去後，會有很多魚，很多山。 果真如海所說有很多魚，很多山。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉佳民村	以前沒有山，某日海水不斷上漲，人快沒陸地生存時，海說話要求一個漂亮的女孩。 人們選一個女孩放在籬箕上放入海中流走，但因為不漂亮被退回。只好又選一個漂亮的送到海裡。 海水退了，出現山谷，低窪處還有很多魚。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》萬榮鄉萬榮村	故事中要求俊男美女的是神，水退後沒有講述出現很多魚的情節。其餘情節沒有太大改變。	

		<p>《台灣花蓮賽德克族民間故事》卓溪鄉立山村、萬榮鄉明利村</p>	<p>故事中要求俊男美女的是神，人們照做後水就退了，水退後出現很多魚。</p> <p>萬榮鄉明利村內容較簡單，海神要求一對年輕男女，沖走後水就退了。</p>	
<p>〈Hakaw utux 傳說〉</p> <p>人死之後，就會到彩虹橋前面，女人如果會織布，就可以通過彩虹橋，到好的世界去，如果不會織布就會掉下去。</p> <p>男人要獵人頭和狩獵，在彩虹橋前面有一盆水，男人要先洗手，洗的水如果變成血，就表示有獵過人頭，才能通過彩虹橋。</p>		<p>〈台灣土著諸族文身習俗之研究〉立霧溪上游陶賽群</p>	<p>祖靈會守候通往靈界的獨木橋，若亡靈有通過成年考驗的標誌，就會被順利送到橋的另一端。若無則需繞道，歷經千辛萬苦才能到靈界。</p> <p>文面、耳飾以及殺敵後手上的血跡都是成年的標誌，若家中年輕男性未參與獵首就過世，其父母會把他的手染紅，企圖瞞過祖靈。</p> <p>若善織的女性死亡，則會在其手上塗紅色的染布料，讓祖靈確定其有成年的資格。</p>	
		<p>《台灣花蓮賽德克族民間故事》萬榮鄉西林村</p>	<p>男女過彩虹橋之前要洗手，手變紅色就代表會織布、打獵。如果不是，會被甩下橋被螃蟹吃掉。</p> <p>曾有個年輕男子裝的很勇敢，但手沒有呈現紅色，依然被甩下橋。</p>	
		<p>《台灣花蓮賽德克族民間故事》卓溪鄉立山村</p>	<p>以前有兩個少女，一個會織布，一個不會，要過彩虹橋時，會織布的能過去，不會織布的掉下橋被螃蟹吃掉。</p>	

		<p>彩虹是神的橋，一邊在人間，一邊在神的國度。</p> <p>只要是做好事、孝順、勤勞、會織布、做衣服，還有文面女子都可以過橋。</p>	
		<p>彩虹橋是神造的，太魯閣族人死後，男人如果有砍過五個人頭，就可以通過彩虹橋到靈界去。</p> <p>過橋前要洗手，如果水中出現血，表示有砍過人頭，就可以過橋，你砍過人頭的靈魂也會保護你過橋。反之就會被螃蟹吃掉。</p> <p>女人如果不會生小孩或不會織布又懶惰的話，就不能過橋。所以母親常常會告誡女孩。</p> <p>織布時會把麻線纏繞手肘上，所以女孩過橋是檢查手肘看有沒有紅紅的。</p>	
		<p>奇萊山是我們太魯閣族的聖山，神靈都在那邊。</p> <p>女性要到那裡，第一個條件是文面，第二個條件是要懂得完整織布製衣的過程。男人要會做籃子、背袋、箕筐，才能通過神靈造的彩虹橋。</p>	
	<p>《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉景美村</p>	<p>人死後會到彩虹橋前，女性要會織布，才能通</p>	

	<p>《台灣民間故事》萬榮鄉紅葉村</p>	<p>過彩虹橋，不然會掉下去。</p> <p>男性要獵人頭和狩獵，判斷的方法是橋前有一盆水，男人洗手如果水變血，就表示有獵過人頭，可以過橋。</p>	
		<p>會織布的女人可以通過彩虹橋到另一個美好世界，如果不會就掉下橋被魚吃掉。</p> <p>彩虹橋是神做的。</p>	
	<p>《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉富世村</p>	<p>老人家說彩虹分三段，文面的人走彩虹最下面最短的一下子就到靈界，沒有文面的走最長的，不知道何時才會到靈界。</p> <p>老人家說如果有文面，臉上的刺青會引導人從彩虹橋走過到靈界。</p> <p>如果沒有文面，死後沒辦法到祖先那裡，但是有偽裝方法，就是把手染紅。</p> <p>如果沒有文面，死後下一代沒有幫忙把手染紅，就沒辦法到祖先那邊去。</p>	
	<p>《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉水源村</p>	<p>如果女人生前不會織布，死後不能通過彩虹橋，還會被螃蟹吃掉。要會織布才能通過彩虹橋到天堂。</p> <p>男人沒有出草殺過人頭，無法走過彩虹橋到天堂，臂瘀要殺過人頭才能通過。</p>	

		《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉秀林村	以前人死後是上天堂還是下地獄，以是否勇敢來決定。 死後男人要過彩虹橋前，審判的神拿其生前使用的刀子，如果刀子有血，表示這個人有殺過人，是勇敢的人，就會讓他過橋到天堂。 如果刀子沒有血跡，就是不勇敢的人，會把他推下橋，橋下就是地獄。	
	〈祖靈的山洞（聖地）〉 傳說奇萊山一帶有個山洞（巨石），祖靈會在該處。 如果上山打獵晚上借住時，要拿一些祭品祭拜祖靈。 如果在該處喧嘩或出言不遜就會突然狂風大作。	《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉銅門村	祖靈的所在地是山洞，其餘情節沒有太大改變。	
		《台灣花蓮賽德克族民間故事》秀林鄉景美村	祖靈的所在地是大石頭附近的水池。 在大石頭附近獵具不能亂放。 取用水池的水必須安靜，否則會狂風大作。	
2004年至2018年	〈祖靈的巨石〉 在山上有一個很大的石頭，曾經有兩個獵人去那邊，只是在裡面講話而已，就突然暴風雨，只有那一帶而已，其他地方天氣都很好。 後來回到部落以後其中一個人就突然生病。	2016年06月26日秀林鄉文蘭村	該石頭位於五號山上，情節沒有太大改變。 另一個說法是一男一女或是兩女，去該處玩。在石頭底下吐痰跟尿尿。 後來女生的肚子就大起來，結果生下一個石頭，那個女的也死掉。老人因此告誡在山上不可以隨意吐痰、排泄。	

從表中可以看出日治時期與祭儀相關的口傳敘事，在南投與花蓮地區皆有流傳，這個現象與祭儀的部分相同，顯示各社群從南投遷居至花

蓮定居的過程，並未因時空的轉換而使得傳統文化產生劇烈改變。而且流傳相同主題口傳敘事的社群之間彼此多有遷移關係，如〈少量小米煮一鍋飯〉在南投的霧社群以及卓羣群有流傳，而在花蓮地區則是在木瓜群以及內、外太魯閣群中流傳。而且各社群的口傳敘事在情節內容方面，有出現內容並未有明顯變化的情形，如〈出草的由來〉這篇敘事，卓羣群與內太魯閣群的說法皆出現前半段為始祖起源的內容，後半段講述族群因人口擴張而需要分群發展時，才講述到分人群的過程。也有部分社群出現些微差異，同樣為〈出草的由來〉的主題，南投的韜佗群的說法留在山上者為己群，下山者為漢族閩南人，而花蓮韜賽群的說法則是下山者是一群被稱作 Mək-qaolin 的人。⁴

綜合來看，日治時期文獻所記錄的口傳敘述數量並未太多，部分原因在於日本政府遲至 1914 年之後才能對花蓮太魯閣族群進行有效的控制，而隨著 1937 年中日戰爭、1939 年第二次世界大戰爆發以及 1941 年太平洋戰爭陸續爆發，日本政府逐漸沒有餘力對原住民族群進行更進一步的調查與研究，因此，對於太魯閣族群的實際調查研究的時間大約二十多年左右。但是在有限的資料中，已經可以明顯看出花蓮各群與原鄉南投的關聯，同時此時期各社群的口傳敘事，在情節內容已經出現些微的差異，而且不同系統的社群較容易出現情節內容上的差異。

1946 年之後，日本政府離開臺灣，國民政府進入，但是因政治與社會的紛亂，對於原住民的調查要到 1950 年代才開始，然而相較日治時期，這段時期擁有相對較長的時間與較多的資源能夠進行調查研究，因此，在文獻資料上呈現出較多口傳敘事的記錄。這樣的現象雖然能夠說明太魯閣族的口傳敘事仍有繼續於部落中流傳，但是並不能以此論斷族群在戰後獲得較好的文化傳承環境。這段時期各主題口傳敘事內容的變異，與日治時期的狀況相比，不僅變化更多，而且有些變異的內容明顯受到西方宗教的影響，諸如：〈少量小米煮一鍋飯〉有講述者提及小米能夠變多是神的眷顧、〈Hakaw utux 傳說〉出現彩虹是神所造，或是審判人的神，甚至死後不是前往祖靈之地而是前往天堂或地獄等情節。顯示西方宗教傳入太魯閣族部落後，不僅對祭儀產生影響，同時也影響族人對於口傳敘事中關於傳統文化的解釋。

2004 年雖然是太魯閣族正名成功的一年，但是這十多年間不僅文獻中太魯閣族口傳敘事的數量明顯下降，就連在部落進行調查的過程中，能夠講述故事的族人也寥寥無幾，甚至熟知傳統狩獵文化的獵人以及族內所剩不多的巫醫，對於太魯閣族的口傳敘事並未有太多的記憶，相較日治時期以及戰後至 2000 年左右時期的調查，此時期變化主要在於口傳

⁴ 關於 Mək-qaolin 這群人是何者，有不同的說法：漢族、平地的原住民（阿美族、葛瑪蘭族）、小矮人、高大的人群等。臺北帝國大學土俗·人種學研究室調查；楊南郡譯註：《臺灣原住民族系統所屬之研究》，頁 103。

敘事的數量明顯下降。

透過兩個比較表能夠瞭解，太魯閣族的祭儀與相關口傳敘事，在發展過程中各自產生不同的變化。關於祭儀的部分，在日治時期階段就已經呈現出族群因遷徙而產生改變，爾後更因為殖民者的影響，造成部分祭儀因而消逝，隨著西方宗教的進入，不僅使得與祖靈信仰有密切聯繫的祭儀式微，也影響到當代重新詮釋與建構的祭儀活動。在口傳敘事方面，日治時期階段能夠清楚呈現出南投與花蓮各社群之間傳承的關係，雖然口傳敘事的情節變異不大，但是各社群之間的講述內容確實有些差異。之後從 1946 年到 2003 年左右，太魯閣族的口傳敘事有較多的調查記錄，這段時期出現較多情節內容上的差異，而且部分改變的內容具有西方宗教的色彩。然而在 2004 年之後至今，太魯閣族部落中族人普遍對於傳統口傳敘事沒有記憶，因此，並未如前一階段有豐富的記錄。綜合祭儀與相關口傳敘事改變的原因，大致可分為：自南投遷居至花蓮、日本殖民政府的影響、外來宗教的影響以及適應現代社會所產生的改變。

第二節 遷居花蓮的改變

在日治時期文獻中，佐山融吉將花蓮地區的太魯閣族群分為五個社群，分別為內太魯閣群、外太魯閣群、韜賽群、木瓜群與覓卓蘭群，⁵這幾個社群分別沿著立霧河流域、木瓜流域以及兩大水系的旁系支流建立部落。從第二章族群遷徙過程的整理可知，花蓮地區各社群的祖先，早年原居住於南投縣境內山區生活，主要分為霧社群、韜佗群和卓羣群這三個社群，當族群人口成長，環境逐漸無法負擔時，為求較好的生活環境而向東遷徙。遷移的時間，可上溯到清政府統治臺灣時期，遷居過程以家族的單位，陸續翻過、繞道中央山脈向東進入花蓮境內，因此，花蓮縣境內各社群分別都能對應到南投縣的三個社群：木瓜群為霧社群部分族人向東翻越中央山脈進入木瓜河流域後發展的群體；韜佗群部分族人越過奇萊山北峰向東遷徙進入陶賽溪後發展成韜賽群；而卓羣群的族人向東遷徙後，分散擴張成為內太魯閣群、外太魯閣群以及覓卓蘭群，其中內、外太魯閣群大多沿著花蓮北端的立霧溪以及三棧溪發展，而覓卓蘭群主要在木瓜溪一帶。⁶

太魯閣族群從南投遷徙至花蓮過程大多以家族為單位，三個社群行經不同路線進入到花蓮，並且依照在南投的親疏關係，在花蓮建立部落各自形成新的社群。這樣的遷移方式與定居過程，也使得日治時期文獻呈現出花蓮地區五個社群與南投三個社群之間，存在諸多相同的祭儀

⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 1-6。

⁶ 廖守臣：〈泰雅族東賽德克羣的部落遷徙與分佈(上)〉《民族學研究所集刊》第 44 期，頁 68-74。

過程與口傳敘事，例如：南投卓羣群進行收割祭時，由主祭進入田中割下少量粟穗帶回部落穀倉收藏，這樣的行為過程在內太魯閣群、外太魯閣群以及寬卓蘭群的收割祭中也可以見到；南投霧社群出草獵首順利回到部落後，將首級帶回家，隔天才搭建首級架由年長者向首級進行祝禱祭拜，花蓮木瓜群的獵首祭也是類似的過程；在南投霧社群、卓羣群以及花蓮的內太魯閣群、外太魯閣群、木瓜群皆有流傳〈少量小米煮一鍋飯〉這類口傳敘事；〈出草的由來〉則是分別在南投群韜佗群、卓羣群與花蓮韜賽群、內太魯閣群、外太魯閣群等社群流傳。花蓮地區五個社群與南投原鄉三個社群之間，存在相同的祭儀及口傳敘事，這樣的現象不僅是花蓮與南投兩地各社群彼此有所關聯的證明，而且還呈現出族群從南投遷徙到花蓮定居的過程，面對時空環境的改變仍然能夠傳承與保留族群文化傳統。

雖然日治時期文獻中花蓮與南投兩地社群多有相同的祭儀與口傳敘事，但是其內容過程已經出現的諸多差異，例如：木瓜群和韜賽群的播種祭進行方式與霧社群以及韜佗群有明顯的不同。收割祭的部分，南投地區三個社群多以模擬、象徵的方式表現穀物豐收，但是花蓮地區各社群則僅是族人進到田中簡單地進行收割。在南投與花蓮兩地祭儀過程各種差異中，最大的不同處在於是否有專職祭司家族擔任各項祭儀的主祭。

在南投三個社群舉行祭儀時，大多由專職的祭司擔任主祭並且單獨進行祭儀：「傍晚時分，祭司獨自前往耕地」⁷、「祭司在上午兩點左右獨自到社附近」⁸、「祭司從田裡摘回兩株粟穗，先問社眾是否有他社的人進入社內」⁹，南投三個社群無論是播種祭還是收割祭皆是由祭司完成相關祭儀，之後部落其他族人才開始進行相關的農耕活動。佐山融吉的記錄中曾敘述當時南投三個社群祭司的狀況以及承繼方式：

每一支族有祭司若干人，但以執行播粟祭者為長，全社只有一、二人。霧社群有三人，其中最具勢力者是 Pawan Puhuk，播粟祭由他主持。韜佗群有四位祭司，其中兩人負責執行播粟祭，兩人執行收割祭。卓羣群亦同。祭司為世襲之職，因重視血統不會讓給別家，而且必須由男系繼承。若子孫愚鈍不勝其職，則自親戚中選出適任的繼承者，但其人選並非由親戚協議選出，而是依祭司個人的意志來決定。有些祭司膝下有子數名，若希望每個兒子皆能繼任其位，

⁷ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 23。

⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 24。

⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 26。

即可同時傳授其職，以便其輪流執事。¹⁰

由上述可知祭司這項職務並非唯一人擔任，一個社群可同時存在好幾名祭司，但是其中只有較具勢力者才能主持播粟祭。這項職位原則上是父傳子的世襲制，而且繼承方式以及人數全是由在職祭司個人決定，選擇的標準雖然限定男性，但是從敘述來看繼承者個人的天資與能力才是最後的關鍵。

花蓮地區的狀況則是多由各家戶的年長者或是部落中具勢力者擔任主祭，而且祭儀過程不一定是主祭單獨進行：「昔時各設有一位祭司，主持祭祀事宜，但現今改由各血親獨自進行。祭祀日來臨前，由血親之中口才佳、有勢力者擔任祭司」¹¹、「祭儀當天，每戶派出一位老人」¹²、「昔時由祭祀團團長一人前往田裡摘取一株粟穗，現今則全家同去摘取」¹³，花蓮的五個社群中僅韜賽群是固定由祭祀團團長擔任各項祭儀的主祭，但是文獻記錄中並未說明此祭祀團團長繼承方式是否與南投韜佻群相同。

日治時期的文獻中很明顯地呈現出花蓮地區的內、外太魯閣群以及寬卓蘭群三個社群，進行祭儀的過程沒有世襲制度的祭司來擔任主祭，而是由家戶的年長者或是部落血親中具勢力者擔任，而在同個時期南投地區卓羣群仍存在由專業祭司家族擔任祭儀主祭的習慣。兩地之間專職祭司的有無，形成這個現象的原因，主要來自於祭司家族進行東遷的誘因較小。在花蓮各社群的口傳遷移敘事中，部分敘述提及遷徙的原因是為了找尋更好的生活空間：

當時，名叫 Mabu 及 Buta 者離開 Habung Bruq，遷居至 Truwan，不知居住幾十年，只知後來子孫繁衍，又再度遷移，經由 Slamaw 及 Sqawraw 等地，進而翻越中央尖山，繼續東進，來到 Rudux 建立蕃社。¹⁴

祖居地的耕地狹小，糧食不足以餬口，而且從很早以前，祖先就常常到東部立霧溪兩岸山坡地打獵，已探知東部這一帶野獸很多，土

¹⁰ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 34-35。

¹¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 17。

¹² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 19。

¹³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 21。

¹⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 5-6。

地肥沃，最後決定舉族分不同梯次向立霧河流域移動，最後定居下來。¹⁵

從這些敘述可知，南投地區的環境已經難以負擔族群人口成長，所以族人們才離開原來的部落，向外尋求較好的生存空間。然而當族人面臨環境難以負擔人口成長時，祭司家族因主持祭儀工作，而有著較寬裕的生活：卓羣在進行播種祭儀時，各社必須贈送一頭豬給祭司，¹⁶收割祭儀時祭司家族的人也可以優先選擇作為來年播種的粟種，¹⁷這些記錄其實都傳達出，南投卓羣的祭司家族在社群中能夠擁有較優渥的生活，並不需要像一般族人需要向外擴張遷徙，尋求更好的農耕、狩獵空間。因此，當一般族人因食物匱乏，而思考要續留部落還是向外遷徙找尋其他土地時，祭司家族成員並不需要刻意選擇出外拓荒犯難。

當南投地區各社群的祭司家族成員，沒有跟隨族人向東遷徙的動機以及意願時，不僅造成南投、花蓮兩地擔任主祭者背景上的差異外，也連帶使得花蓮祭儀過程較容易發生變異的情況。上述已知南投三個社群祭司職位繼承的方式，首先重視血統，因而多為家族內父傳子的狀況，但是同時也提及若其子孫愚鈍則在血親家族中挑選繼承人，顯示祭司的工作不僅需要勤勉學習還需要依靠一點天資，雖然祭司可以選擇親生兒子以外的人當繼承者，但僅限血親範圍內的成員，絕不外傳。這樣封閉的傳承環境，再加上祭儀進行過程多由祭司單獨進行，使得一般族人根本無法詳知主祭於祭儀中的祭祀方法。因此，當南投的族人進行東遷時，若遷移的家族、部落中沒有祭司家族成員同行，到了需要舉行祭儀的時刻，族人們所能做的權宜之計，就是如同日治時期文獻所記錄的方式，由團體中的年長者或勢力者來擔任主祭，但是其進行祭儀的方式，未必能夠如同南投受過專業祭司訓練的主祭來的「傳統」，而且以年長者、口才佳、勢力者等條件，作為主祭的任職方式，代表祭儀內容很可能因不同的族人擔任而產生變化，雖然在 gaya 的規範以及族人共同參與的約束之下，不會造成巨大的改變，但是，當家戶、血親、部落中年長或是勢力者逝去時，主祭的工作便轉移到其他族人身上，這個過程不像南投的社群有長年的培訓過程之後，才擔任主祭工作。因此，主祭的「繼任者」未必完全了解上一任主祭進行儀式的流程與方法，即便了解也未必照樣執行。所以，當太魯閣族群遷居到花蓮定居發展後，因為主祭的更替使得祭儀內容過程逐漸與南投各社群產生越來越多不同之處，而形成日治

¹⁵ 臺北帝國大學土俗·人種學研究室調查；楊南郡譯註：《臺灣原住民族系統所屬之研究》，頁 102。

¹⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 25。

¹⁷ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕，頁 26。

時期文獻中兩地社群之間祭儀內容的差異。

相較南投、花蓮各社群之間祭儀產生許多變化，口傳敘事的部分多呈現花蓮流傳的口傳敘事內容與南投原鄉有所關連，而且花蓮各社群之間口傳敘事內容的差異，在南投三個社群之間也看到類似的現象。由於口傳敘事的講述並不需要由特定人士學習與傳承，與祭儀進行過程需仰賴主祭不同，所以，這些口傳敘事在南投就已經是族人生活中的一部分，加上太魯閣族群的文化中相當重視祖先留下來的訓誡及話語，因此，族人向東遷徙至花蓮這段過程中，在沒有受到外力影響的情況下，能夠讓口傳敘事在社群內穩定的流傳。

第三節 日本政府的影響

二十世紀初期太魯閣族的傳統文化逐漸受到外來殖民者影響而產生變化。¹⁸1895年日本政府來臺初期受到漢人抵抗，因此，尚無暇顧及原住民的統治工作，直到臺灣各地漢人反抗行動趨緩後，將治理的目標轉向居於山林的原住民各族。但統治太魯閣族的意圖屢屢遭挫，1896年新城事件，¹⁹日本政府花費大量人力物力，卻遭到太魯閣族群頑強抵抗，未能征服太魯閣族群，因此試圖改以綏撫策略。1906年因日本賀田組樟腦開採侵犯到太魯閣族人的祖靈傳統地，加上給予族人的薪資分配不均，爆發了威里事件。這兩次的事件皆造成日本政府不少的人員傷亡及物資的損失，卻未能使日本政府有效的深入太魯閣族群的部落與生活空間，但是，對太魯閣族群來說，日本政府的到來確實造成不同於以往清政府的壓力，尤其是較淺山地區的外太魯閣群，在兩次事件當中部落皆遭到日本政府的武力攻擊。

第五任臺灣總督佐久間左馬太為積極統治臺灣原住民，1909年在民政局設立「蕃務本屬」，並於隔年制定「理蕃事業五年計畫」。在這過程中積極派員調查太魯閣族群周邊環境，²⁰更在1913年親自帶隊進行大規模

¹⁸ 傳統的太魯閣族群依據自己的行為法則來解決紛爭，既使到了大清帝國統治時期，因為國家統治機構並未積極干預，而且也不加以開發，因此衝突較少。然而到了日本帝國統治時期，為了確立國家的統治威信，及獲得山地當中樟腦、森林、礦產等的利益，因此不惜以非常手段深入番界，也因此使得擁有槍枝甚多的太魯閣族群，成為欲去之而後快的「兇番」。潘繼道：〈淺談一九一四年「太魯閣之役」前的太魯閣族群發展〉《太魯閣事件一〇四年紀念論文集》（花蓮市，花蓮縣青少年公益組織，2000年），頁59-60。

¹⁹ 1896年底因日本花蓮港守備隊新城分遣隊哨兵不時盜取太魯閣族人農作物，更欺辱部落婦女，使得太魯閣族群情激憤，立霧溪下游的太魯閣族部落因此串聯攻擊新城監察哨，日本政府從基隆調派軍隊至花蓮港意圖鎮壓，但是日軍於山林間作戰遭到太魯閣族人強力回擊損失慘重，因此，退出太魯閣地區。

²⁰ 一九一一年八月從宜蘭蘇澳出發至花蓮北邊太魯閣族愚屈社一帶探查。詳見臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯：《日據時期原住民政志稿》〔第二卷上冊〕（南投，臺灣省文獻委員會，1997年），頁224-232。

的戰爭事前調查。²¹由於事前日本政府多次的詳細調查，使得花蓮地區的太魯閣族各部落，在 1914 年太魯閣戰役過程中陸續被擊破，更在戰爭之後迅速受到日本政府的控制。日本政府對花蓮地區的太魯閣族群發動的數次軍事行動，是在對太魯閣族實施殖民政策之前，重大的文化傳承衝擊，在佐山融吉的調查中記錄到以下敘述：

本蕃因曾遭逢大規模討伐，而痛失了眾多長老和有勢力者。如今不僅沒有詳知古老傳說者，連祭祀等事宜也是各自舉行。換言之，全社無共同的活動，難以瞭解往昔的種種。²²

雖然此段敘述未說明是在花蓮那一個社群所聽到的，但足以證明，在日本政府殖民統治太魯閣族各部落之前，所發動的軍事攻擊確實造成太魯閣族群文化傳承上重大影響，²³這樣的狀況也反映在日治時期的文獻中，各社群多少會有一些未能記錄到的內容，使得與同時期南投各群進行比較時，出現一些差異。

日本殖民統治期間，首先受到壓制的傳統文化，即是出草獵首與文面。日本政府對於原住民的獵首文化，一直保持強制禁止的態度，在尚未全面統治太魯閣族之前，就已經透過治理其他族群的經驗，制定出獵首的相關禁令以及實行措施，²⁴因此，日本政府控制太魯閣族群後，能夠對獵首與文面的行為積極進行的禁止與取締。在這樣的壓制之下，獵首祭也同樣受到很大的限制，即便違反日本禁令進行獵首活動，²⁵也不能如文獻所述全部落大肆慶祝以及進行儀式，在 1939 年左右不再進行出草獵首行為之後，²⁶獵首祭也不再是太魯閣族人的生活記憶之一，也因此現今於部落中訪問耆老時，大多表示幼年時期沒有見聞過部落進行出草獵首與相關祭儀。

由於太魯閣族傳統居住環境位於深山中，日本政府鑑於太魯閣族人

²¹ 1913 年的調查隊共分成合歡山、能高山、達其利溪及愚屈、巴多蘭等四方面，試圖探查從西、北、南等方向進入太魯閣的方法，佐久間左馬太本人是參與合歡山的調查部分。臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯：《日據時期原住民行政志稿》〔第二卷上冊〕，頁 407-427。

²² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 6。

²³ 從記錄中太魯閣族人講述的大規模討伐，推測其所指的事件，可能為 1914 年的太魯閣戰役。

²⁴ 主要的措施有（一）要求部落領導自動交出行兇者。（二）依法處罰行兇者。（三）若不交出行兇者時，永久停發贈品以及嚴禁其部族購買火槍、彈藥。（四）未交出行兇者之前，限制其他部落的原住民與該部落有來往。用限制部落物資以及與外界聯繫的方式，對部落的獵首行為進行壓制。臺灣總督府警察本署編；陳金田譯：《日據時期原住民行政志稿》〔第一卷〕（南投，台灣省文獻會，1997 年），頁 49-52。

²⁵ 1915 年仍有太魯閣族人因產生糾紛，而依照習俗出草，殺害花蓮港廳新城支廳突角分遣所的巡查補。臺灣總督府警察本署編；陳金田譯：《日據時期原住民行政志稿》〔第三卷〕（南投，台灣省文獻會，1998 年），頁 74。

²⁶ 馬騰嶽：《泰雅族文面圖譜—關於泰雅族文面習俗的文化研究、口述歷史與影像紀錄專書》（臺北，攝影天地雜誌社，1998 年），頁 85。

過往以藏匿山林游擊方式對抗軍隊，因此，為了方便進行統治管理，強迫族人從熟悉的山林地遷至平原地區，並以部落成員分散遷居的方式，使得血緣親屬遷居平地時可能被分至不同地方，改變了部落中原本穩固的人際關係，造成太魯閣族難以維持傳統的祖靈祭。遷居平原後，太魯閣族人的農耕方式改變，多以固定水田的方式進行，加上鐵製農具以及牛隻的引入。因此，太魯閣族社會逐漸脫離傳統火耕旱作的方式，農產量也有所提升。²⁷但是與此同時，過去於山林間農獵生活所衍伸出來的農耕祭儀信仰逐漸失去舉行的意義，因而慢慢消逝於太魯閣族的生活場域。陳曉玲在其研究中也對日本政府對太魯閣族進行遷徙所造成的影響提出看法，他認為被遷居至水源村的太魯閣族人，在生活各方面受到日本政府的介入。其中水田耕作方式的推廣對於族人生活產生兩項重大轉變：首先因國家政策鼓勵的水田耕種使得族人生活從過往定期變換耕地的習慣，轉向固定於一定範圍長期耕種，因而縮小活動範圍，農貨量的提升使得族人有所盈餘，貨幣概念也進入部落，使得過往人與土地間緊密依賴關係產生鬆動。第二點為人際關係的轉變，因傳統部落運作方式多為家族方式，遷居後不僅關係被打散，掌管部落事務多為駐在所警察管控，因此部落形成新的階層關係。在信仰方面，雖然族人也接受日本神道信仰，但是傳統祖靈信仰以及 gaya 仍是族人主要的寄託與行事準則。²⁸

前述章節已知獵首與文面對於太魯閣族人來說，具有確保豐收的未來以及連結自身與祖靈之間關係的雙重涵義，讓太魯閣族人能夠面對未知與死後的世界。因此，當這兩項傳統習俗被禁絕時，對太魯閣族人來說，不只是單純的文化消逝，還代表自己與祖靈之間的聯繫就此被中斷，同時難以向祖靈尋求對於未來的諭示。傳統信仰的受阻，造成太魯閣族人心靈上的不安與恐懼。而日本政府打散原有部落成員並強迫遷徙至平原、丘陵地區的政策，不僅破壞太魯閣族群以傳統信仰所建立起的人際關係，同時平地的環境也改變族人的農耕方式，使得原本在傳統山林環境建立起來的祖靈祭與農耕祭儀也因此逐漸消逝。

相較獵首祭、農耕祭儀與祖靈祭因殖民政府的禁止習俗以及族群脫離傳統山林環境而消逝，獻祭儀式與醫療儀式在太魯閣族社會面臨劇烈動盪時，仍有發展的空間。獻祭儀式之所以能夠續存，除了太魯閣族社會仍保有祖靈信仰以及 gaya 規範外，還有三項原因，首先祭儀舉行方式不受時空環境的限制，傳統獻祭儀式舉行以及分食的過程，無論是觸犯 gaya 而祈求祖靈原諒，抑或進山打獵前祈求祖靈加持護佑，都只能血緣親屬參與，因此，即便原本部落被打散，各家庭仍能自行舉行祭儀。第二點，因成員限定在少數親族間，所以祭儀本身隱蔽性也很高，傳統上

²⁷ 廖守臣：《泰雅族的社會組織》，頁 63。

²⁸ 詳參陳曉鈴：《太魯閣族生活方式之變遷---花蓮縣秀林鄉水源部落的個案研究》（臺北市，國立臺灣師範大學地理學系碩士論文，2006 年），頁 34-59。

也多私下舉行不會特別聲張，因此難以被日警糾察。第三點，太魯閣族人在動盪的時代，更需要求助於祖靈的護佑，當生活遭遇困頓不幸時，獻祭儀式不僅做為向祖靈祈求原諒的祭儀，同時也是族人與祖靈少數僅存的聯繫。

醫療儀式則是患者求助於巫醫時才會舉行，多在家戶內進行儀式，結束後的牲禮也僅能血緣家族的人分食，因此與獻祭儀式一樣，具有能夠私密舉行的特性。但是日治時期，政府以及駐所員警對於族群的民俗療法大多採取否定的態度：

說起來，現在的醫藥是進步多了，連跌倒、骨折都可以治好。過去也能治療，砍樹取皮作藥物治療傷口，像桑樹取葉鋪在傷口上會使傷口復原；像不幸被刀砍傷，流血不止，去找 wahlil truwan 或稱 punggu hulung，切一節，會有汁流出來，從一端用嘴吹氣使汁液從另一端流出來，將汁液灑鋪於剛砍的傷口，具止血的效果。等到鋪在傷口的汁液乾了以後，將之取下來清理，再摘取桑樹的葉子打碎，打碎成汁鋪在傷口上。當時日警看到了，曾出面阻止這種治療方法，日警說用他們的藥物（西醫）最好。²⁹

日本政府引進西醫，貶抑民俗醫療的作法，確實影響到部分太魯閣族人在遇到傷病時的選擇，但是當遇到西醫無法解決的問題時，族人仍舊會去尋找巫醫進行醫療儀式。醫療儀式的延續，只要巫醫仍有繼承者，族人也願意相信巫醫與祖靈溝通的能力，在部落中仍有發展空間。

日本政府從接觸到殖民統治太魯閣族的過程，都對太魯閣族的文化產生負面的影響：以優勢的軍事力量對太魯閣族進行攻擊，戰亂中造成族群耆老的傷亡，因而流失部分傳統文化與知識。太魯閣族被迫接受日本政府統治後禁絕文面與獵首文化，誘勸、強迫族人分遷至平地，灌輸孩童日本式教育，導入水田耕種技術取代傳統旱作。而這樣的統治過程不僅讓太魯閣族群逐漸喪失傳統祭儀，更使得原本完整而且與生活息息相關的祖靈信仰，變得破碎零散。

第四節 西方宗教的影響

日本政府初與太魯閣族接觸時就使族群面臨戰亂的威脅，在殖民過程中，對太魯閣族施行的各項禁令、政策以及教育方式，不僅讓族人歷經戰爭、遷移的動盪，更使得傳統祖靈信仰難以完整維持，現實生活遭

²⁹ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁 78。

遇到許多困難卻無法解決，³⁰族人不僅難以向祖靈尋求身心上的慰藉，也失去身後的歸屬。沈俊祥認為太魯閣族人對於土地的認識不僅是生活空間的場域，而是將之視為祖先之地或文化象徵的場域，排斥遷居也是居於對先之地的依存與認同，剛經歷戰爭又面臨被迫遷移，在兩種離散意識的交互運作下，加速被迫混居、原本不同社群的太魯閣族在對遙憶祖先之地與共同受迫害記憶的凝聚，最終因基督長老教會的撫慰、串連與引導下，逐漸形成整體的認同。³¹無論基督長老教會是否達到撫慰族人心靈的效果，西方宗教進入到太魯閣族社會時，族人確實因日本殖民統治，造成傳統習俗受到禁制，被切斷自身與祖靈的聯繫，在身心上迫切需要救贖，此時進入太魯閣族社會的就是西方宗教信仰。

壹、與祖靈信仰的衝突與融合

西方宗教信仰進入到太魯閣族部落，主要的教派有基督教長老教會、真耶穌教會以及天主教，在部落傳播開來的時間也不盡相同。基督長老教會傳入花蓮太魯閣族部落，目前可知較早是 1924 年太魯閣族的婦女 Ciwang 受洗成為信徒，並於 1929 年左右 Ciwang 開始在秀林鄉各村落傳教，雖然被日警發現，但是基督教仍在太魯閣族社會中秘密傳開。³²真耶穌傳入時間較基督教晚，大約 1937 年左右在富世村開始發展，且一開始傳播還帶有強烈宗教神蹟色彩。³³三個教派中天主教進入太魯閣族部落時間最晚，1952 年天主教在花蓮設立花蓮監牧區，由法籍的費聲遠神父擔任宗座監牧，隔年巴黎外方傳教會派遣胡志遠（Edouard Percoraro）神父以及牧德全兩位神父，分別在秀林地區和萬榮地區進行傳教工作。由各教派在太魯閣族部落傳教的過程可知，日本殖民統治太魯閣族的中後期，西方宗教就已經進入太魯閣族社會中，雖然日本政府予以打壓，但反而使族人更加追尋其信仰。在 1945 年之前日本政府對與西方宗教抱持否定的態度，因此，太魯閣族社會中的信仰者大多被迫秘密舉行聚會。二戰結束後國民政府來臺，教會活動得以光明正大進行，太魯閣族各部落陸續成立教會，使得信仰更快速的在太魯閣族部落中散播開。

³⁰ 張藝鴻針對可樂部落太魯閣族人信仰真耶穌教會的調查研究中，提及可樂部落族人改信真耶穌教會的原因很可能是因為下遷之後，部落遭遇流行疾病，西醫與傳統醫療儀式都無法解決，而轉向真耶穌教會尋求神蹟的幫助。詳見張藝鴻：《utux、gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」》（臺北市，國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，2001 年），頁 117-122。

³¹ 詳參沈俊祥：《空間與認同：太魯閣人認同建構的歷程》（花蓮縣壽豐鄉，東華大學原住民族學院，2008 年），頁 136-137。

³² 詳見酋卡爾主編：《台灣基督長老教會原住民族宣教史》（臺北市，總會原住民宣道委員會，1998 年），頁 65-66。

³³ 1937 年富世村的太魯閣族人田三多，因肺病嚴重被醫生宣告無法救治，只能返回部落，後來經由花蓮教會的吳石連接觸到真耶穌教會，而加入教會。想不到病況好轉，因此認為是神蹟，使得同村許多族人聞訊後也加入真耶穌教會。詳見張藝鴻：《utux、gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」》，頁 116。

西方宗教雖然讓太魯閣族人因新的信仰獲得心靈上的安寧，但是西方宗教信仰中的許多概念與教義，卻與太魯閣族傳統祖靈信仰有所差異，諸如：以上帝作為唯一神、包含人類在內的自然萬物最初皆是由上帝所創、人的一切行為都在上帝眼中、善者上天堂惡者下地獄、只有獲得上帝的賜福及允諾，奇蹟才會降臨。這些概念普遍存在於西方宗教信仰當中。因此，當西方宗教面對族人時，太魯閣族過往信仰所的祖靈變成尷尬的存在。在太魯閣族傳統信仰與觀念中，祖靈雖然並非創造萬事萬物的存在，但是人的吉凶禍福都是祖靈對族人行為的評斷所降下的；家族的獵場與生活空間皆是祖先努力打拼出來的，即便死後祖靈也會看顧這些空間，因此狩獵與農耕的結果絕大部分的原因來自於祖靈是否護佑；祖靈所能影響的不僅是個人，包含自然界的各種現象都有可能是祖靈所造成的；族人必須在世時完成一定的功績才能在死後抵達祖靈之地成為祖靈的一份子。將兩者的觀念中人與神靈存在之間的關係進行比較，呈現出下表的狀況：

表 5-3-1 西方宗教與太魯閣族祖靈信仰神靈觀比較表

	太魯閣族祖靈信仰	西方宗教	備註
人的由來	巨石、巨木迸裂出人，繁衍後為族群始祖。	上帝所造。	
神靈概念	祖靈可以單指某位祖先的靈魂，也可泛指有親戚關係之祖先的靈魂。	上帝是唯一的神。	
行為規範	gaya：不可偷竊、不可姦淫、不可外遇、不可說謊、不可任意殺害族人、尊重祖靈與年長者、生活與祭儀中遵守祖訓	十誡：上帝是唯一的神，不可拜別的神以及偶像、不可濫用上帝之名、遵守安息日、尊敬父母、不可謀殺、不可姦淫、不可偷盜、不可作假見證、不可貪戀別人的妻子、不可貪戀別人的財產	
行為評斷	人若觸犯 gaya 就會被祖靈懲罰。 遵守 gaya，並且言行符合祖訓典範，則會受到祖靈護佑。	人的一切行為都被上帝所注視著。必須遵從經典中所傳達出來的「上帝的話語」來行事。	

對人的影響	吉凶禍福都是祖靈對人的行為進行評斷後，對個人或血緣家族造成影響。	只有獲得上帝的賜福及允諾，奇蹟才會降臨。若觸怒上帝亦會降災。	
對自然的影響	能夠影響天候的風雨陰晴，使動物落入陷阱，農作物的豐收與否。	世間一切受到上帝的安排。	
空間差異	祖靈一般存在於祖靈之地，但是山林獵場中的巨石、巨木或洞穴很有可能存在。	上帝能夠無所不在。	
死後去處	在世男性曾獵過首（善獵）；女性善於織布，則可以通過 Hakaw utux 進入祖靈之地。若沒有符合標準則會被推下 Hakaw utux 被螃蟹吃掉。	善者得以上天堂；惡者落入地獄受苦。	

比較太魯閣族傳統祖靈信仰概念中人與祖靈的關係，與西方宗教信仰中上帝與人的關係，可以得知兩者在部分觀念上有類似之處，例如：太魯閣族人的 gaya 中不可偷竊、姦淫以及外遇，與十誡中的誡律相同；太魯閣族人相信祖靈能夠對人以及自然萬物造成影響，西方宗教中認為世間一切事物的變化來自於上帝的安排。因此西方宗教的傳教者為了使得族人能夠快速理解並接受新的信仰，在傳教時透過強調西方宗教與祖靈信仰的相似處，使族人誤認兩者並無不同，因此願意接受西方宗教，但是在參與宗教活動的過程中逐漸以替換的方式，將西方宗教的內涵取代原本太魯閣族祖靈信仰的概念。

雖然西方宗教被太魯閣族人所接受，但是西方宗教未必能接受太魯閣族的傳統文化。早期基督長老教會在太魯閣族社會傳教過程中，將太魯閣族傳統文化，以西方宗教的神學觀念進行重新解釋與替換，並且批判傳統對祖靈的崇拜，從下述後人推崇 Ciwang 的傳教方式，可知當時對於 Ciwang 傳統文化以及祖靈信仰的態度：

姬望傳福音的時候，她面對族人的文化、風俗與宗教，她的態度如何，值得我們學習：

（一）文化方面。她不破壞、扭曲、排斥、傷害族人的尊嚴，而是努力教導正確的太魯閣文化深涵的意義。

（二）風俗方面。太魯閣族有許多祭典，如播種、收穫、打獵前的

儀式、出草、豐年祭，姬望沒有拒絕它，可是她傳福音的時候，常常用神的話讓太魯閣族的風俗追根究底的，把這意義放在一切神創造的信仰裡，姬望的信仰具有濃厚的本土特質，可說是蛻化的福音。

（三）宗教方面。姬望對太魯閣族的宗教就較有批判性。因為她看到太魯閣族人所敬拜的不是真神，而是「祖靈」。這「祖靈」是祖先的靈魂。姬望之所以批判，道理在她所信的上帝是創造宇宙萬物的真神。她深信人類都從上帝而來，將來也都受到神的審判。族人的祖先是上帝的受造物，他自己就無法救自己了，怎麼可能再救後孫呢？因此她拒絕族人敬拜「祖靈」。另一方面姬望面對巫師的時候，她會持著反面的態度。姬望會斥責行巫術的人，因為行巫術的人會挾制族人的心靈。³⁴

此段雖然僅是敘述 Ciwang 進入教會信仰基督之後，對於太魯閣族傳統文化的態度。但從其敘述可知，當時 Ciwang 在太魯閣族部落中傳教過程即是將神學概念帶入傳統文化，以西方宗教的經典與教義重新詮釋原本從祖靈信仰衍伸出的族群文化，並且否定將祖靈神聖化的態度為傳教的重點，甚至拒絕祭拜祖靈。開頭特別強調對於 Ciwang 這些言行的讚許，可以推估上述這些觀點在 2000 年之前為基督長老教會牧師與信眾主流的想法。

不僅基督長老教會將神學概念帶入傳統信仰予以重構，真耶穌教會也同樣以上帝、天使、魔鬼以及十誡等概念，替換掉太魯閣族傳統的祖靈信仰與 gaya。³⁵除此之外，真耶穌教會強調「神的恩寵不能透過任何其他中介而臨於個人身上」，同時也排斥世俗社會的生活秩序。³⁶因此，太魯閣族社會中真耶穌教會信徒普遍不穿著傳統服飾、不吃豬血、不參與部落文化活動聚會，呈現較保守與封閉的信仰態度。³⁷

西方宗教在太魯閣族社會傳播的過程中，明顯呈現出對太魯閣族的諸多傳統文化抱持著否定的態度，並鼓吹族人能夠遵循西方宗教所期望的樣貌生活。邱凱莉認為基督教在十五、六世紀隨著歐洲國家開始向外擴張殖民，並且透過時間與空間上的殖民擴張取得文化霸權時，其所信仰的基督就成了拯救、創新與文明的代表。因此，基督教的傳教者通常將原住民視作野蠻、無知、無道德感的存在，需要經過基督文明的洗禮，即便如馬偕這般受人推崇的傳教者，仍帶有歐洲人對於原住民的偏見與

³⁴ 李孝誠：《姬望於太魯閣宣教的研究》（臺北市，衛理神學研究院教牧學博士論文，2001年），頁 113。

³⁵ 張藝鴻：《utux、gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」》，頁 122-128。

³⁶ 郭文般：《台灣光復後基督宗教在山地社會的發展》（臺北市，臺灣大學社會學研究所碩士論文，1985年），頁 81-87。

³⁷ 張藝鴻：《utux、gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」》，頁 103-105。

歧視思想。³⁸由此可知，當西方宗教的傳教者進入臺灣原住民部落時，往往難以察覺自身帶有文化上的征服與殖民的色彩，為了積極傳教，而對原住民族群傳統文化與信仰進行批判，強調族群傳統文化的「原始」與「非法治」，並且認為自己將「文明」與「秩序」帶入原住民族群社會中，透過上帝、基督的力量，讓原住民族群「脫胎換骨」。這樣的傳教過程，雖然高舉著救贖的名義，但也是另一種殖民的樣貌。

貳、對祖靈的態度與認知產生改變

西方宗教進入太魯閣族人，對傳統祭儀與信仰影響最大的，在於西方宗教的一神觀念。由於西方宗教的教義中多具有上帝是唯一神；不可崇拜其他偶像的誡律，使得改信仰西方宗教的太魯閣族人，在面對族群傳統文化與祭儀時，凡有觸及祖靈信仰的部分，多會選擇迴避，使得以祖靈信仰為主要架構的傳統祭儀也隨之動搖：

信仰了以後就沒有 smapuh 了，我們改用祈禱的方式，我們信仰了以後就沒有心在 smapuh 了，我們生病就去找醫生了。生病就到花蓮找醫生，剛光復的時候，我們這裡就有一個醫生，但不是正統的醫生，生病時就會到那裡找，就會給我們藥（當時的衛生室）。³⁹

現在的生活跟過去已經不一樣了，早期的獻祭只是我們家族一起做，像現在是全村落全鄉一起來做，這跟我們過去是不一樣的。講的內容（祭詞）是一樣的，祭拜的對象就是 utux、utux rudan（祖靈），或者 utux baraw（上帝）。以前祈福對象都是祖靈，現在是上帝萬物都是上帝建造的。以前的人只有祭祀他們自己的祖靈，我現在已經沒有用以前的獻祭祈福，只有禱告。以前碰到孩子生病的時候，會馬上抓家養的雞來宰殺，這是過去治病的方法，從我信教以後就只有用教會的禱告了，以前的傳統治病、獻祭祖先的方式不再去做了。⁴⁰

傳統太魯閣族人對於的醫療儀式的信任，來自於對祖靈信仰的堅信，認為藉由巫醫與祖靈的溝通，使人與祖靈回復到和諧狀態，配合草藥的運用，最終讓族人獲得身體上病痛的緩解。但是，對於信仰西方宗教的族

³⁸ 邱凱莉：〈基督宗教與解殖民：原住民族解放神學觀點〉《轉型正義、基督宗教、解殖民》（花蓮縣：台灣原住民族研究學會，2018年），頁229-232。

³⁹ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁260。

⁴⁰ 講述人：朱美桂（八十四歲，女性），翻譯者：晷日羿·吉宏，訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年4月20日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

人來說，這樣的醫療過程，形同承認信仰之外還有其他類近於「神明」的存在，並且依靠其力量來治癒病痛。這樣的做法違反西方宗教的視上帝為唯一神的信仰，因此，信仰西方宗教的族人大多不再接觸傳統的醫療儀式。

除了拒絕依附在對祖靈信仰而達成療效的醫療祭儀之外，部分信仰西方宗教的族人將獻祭儀式中原本屬於祖靈的位置，替換成了上帝，因此獻祭祈禱的對象變為上帝而非傳統的祖靈，在當代部落中進行訪問時，能夠發現這樣的現象：

以前在神木，阿公怎樣我是不曉得，在這邊我從小到現在為止，我們上教會一般都不會去拜什麼，只有狩獵的 powda gaya 而已，我們都是用神的禮拜來，從我這邊啦！以前我就不知道。太魯閣族祭拜也是分好幾種，信基督教的他比較不會去做 smapuh 這一類的，比較不會去做。族人有的會做，就是沒有信基督教會的他們會有。可是我們也不會去看。⁴¹

雖然部分太魯閣族人改信西方宗教，但是不代表信眾能夠自此完全脫離與捨棄傳統文化行為。而且西方宗教在傳教過程中，為了能夠更順利地在太魯閣族部落傳播開來，多試圖將上帝、誠律等概念思維，與傳統的祖靈以及 gaya 進行融合。在文獻與訪問過程，都可見聞族人將傳統信仰觀念與西方宗教的教義進行結合：

教會改變了我們早期的生活，教會常有聚會的活動，教會自己也有教會的 gaya。教會的信仰和過去的 gaya rudan 差不多，要不要信教全由自己決定。⁴²

我以前有看過一次 smapuh 的過程，會問神需要什麼，就是用那個竹子在手上搓，如果說神答應同意的話，就不會掉下來，祂只要對你有需求要什麼，我們就一定要準備什麼。如果說祂不同意，你這個人沒得救，竹子就會掉下來了。⁴³

當西方宗教進入太魯閣族部落，其宗教信仰的概念也逐漸滲入生活中。因此，獻祭的概念仍在，但其中的內涵已經從原本的將自身努力勞動獻

⁴¹ 講述人：田文才（五十三歲，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

⁴² 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁361。

⁴³ 講述人：白玉蘭（八十一歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年5月04日。地點：花蓮縣秀林鄉可樂部落。

給祖靈，祖靈因此而給予族人靈力的護佑；轉化為西方宗教的個人一切行為是為了榮耀與獻給上帝，上帝賜福給忠誠的信仰者。目前太魯閣族部落中族人進行獻祭儀式時，大多數獻祭祈求的對象，仍是以祖靈為主，而獻祭對象改為上帝的情形雖然並非普遍現象，但是仍然呈現西方宗教對族人產生影響，造成祭儀內涵的轉變。

西方宗教對於傳統文化的造成的影響，不僅在太魯閣族社會中發生，其他各族群也遭遇類似的狀況，麗依京·尤瑪在〈教會在山地部落興起的歷史過程：一些觀察與反思〉一文，對於過去西方宗教面對原住民族群傳統信仰與文化的態度以及作為，提出其觀察以及親身遭遇：

1943年，基督教在這個時候幾乎已全面進入山區各部落，也開始對高山原住民傳統信仰提出批判，把原住民祖靈或泛靈的信仰邪惡化。當時只是局部性的破壞，直到1980-90年代因受禱告山浪潮的影響，牧者再次提醒祖靈即惡靈，魔鬼，對傳統文化再度強烈批判。而當各區域性的禱告山，禱告小組的設立（阿美族在光復禱告、台東在西乃山、泰雅族在復興鄉巴陵社導告小組、排灣族由前立委林天生家族形成禱告山）原住民傳統祭典儀式、服飾、物品、歌舞等，遭全面性地剷除。光復教會許姓牧者強制禁止信徒參與祭典，甚至有些牧者叫信眾把傳統服飾，物品集體焚燒。1998年8月22-23日筆者在家鄉新竹縣五峰鄉桃山村推動恢復並舉辦斷層近一世紀之泰雅族祖靈祭典時，遭受到基督長老教會、真耶穌教會的極力反彈及排斥，尤以長老教會之牧師，祖靈即邪靈等極盡抹黑醜化。⁴⁴

在太魯閣族部落調查過程中，雖然尚未聽聞如麗依京·尤瑪所遭遇的狀況，這樣的情形不能代表過去西方宗教並未對太魯閣族的祖靈信仰以及傳統文化進行貶低與醜化，由於訪問時間點相差二、三十年，這段期間歷經族群文化的追尋；西方宗教的傳教者與信眾宗教的反思以及宣教本色化，⁴⁵體認到過去行為的不恰當，因此，使得當代訪問過程中，較少聽到信仰西方宗教的族人以嚴厲的態度批評傳統祖靈信仰。⁴⁶但是現在太魯閣族部落確實仍普遍存在西方宗教的信仰者，排斥向祖靈進行求助的醫療儀式：「現在有信教的就不會做（案：指 smapuh），沒有信教的都還是有，我父親他們那代都還是有。一般病就會去看醫生，如果一直不會好就會去請巫師。」⁴⁷、「這個 smapuh 我們信基督長老教會所以比較沒有去

⁴⁴ 麗依京·尤瑪：〈教會在山地部落興起的歷史過程：一些觀察與反思〉《轉型正義、基督宗教、解殖民》（花蓮縣：台灣原住民族研究學會，2018年），頁132-133。

⁴⁵ 晷日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象—太魯閣族村落祭儀復振及當代展演》，頁140-143。

⁴⁶ 但是在南投訪問的過程中，出現耆老以中文「魔鬼」來指稱族語中的 utux，顯示教會過去對於醜化族群祖靈信仰，所使用的貶抑稱呼，仍然影響著族人。

⁴⁷ 講述人：劉秋鳳（七十二歲，女性），翻譯者：陳美華。訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi

接觸，我們幾乎都是只有做 powda gaya 而已，真正的 smapuh 我們信基督長老教會的不會去做。」⁴⁸，改信西方宗教的太魯閣族人，在面對由祖靈信仰所發展出來的祭儀時，選擇刻意迴避祖靈的情形，這樣的情形也在族群文化復振的過程中發生。

參、對當代重構祭儀的影響

西方宗教信仰在太魯閣族社會傳播開來，因教義與太魯閣族傳統祖靈信仰有所衝突，不僅使族人對於傳統信仰與祭儀的態度及行為產生改變，同時也對當代的族群傳統文化復振造成影響。1990 年代時期，因臺灣原住民族群意識興起，太魯閣族社會中也醞釀起族群傳統祭儀與文化復振運動，當時推動者涵蓋族內部落耆老、基督長老教會的牧師、學校的校長及教職員與地方行政體系人員等不同領域的社會菁英，⁴⁹這些成員以自身的專業知識與涵養，推動各項實務操作，但也因為各自的背景不同，在面對太魯閣族傳統文化過程中，也有各自不同的見解。

1997 年萬榮鄉的「花蓮縣太魯閣族建設協會」決議在萬榮村舉辦族群傳統祭儀活動，並招集各領域的族群菁英組成團隊，試圖從歷史文獻與研究中找尋傳統祭儀進行方式。討論過程中祭典研究小組成員之一的廖守臣主張「祖靈祭」最符合過去族群最重要的祭儀，但是部分受邀諮詢的牧師則認為，「祖靈祭」一詞與基督教信仰概念衝突，因此提議用「感恩祭」取代。最後主辦方仍選擇使用「祖靈祭」作為 1999 年的祭儀活動題名，其中的原因除了「感恩祭」帶有濃厚教會色彩外，對於當時的族群菁英來說「祖靈祭」不僅凸顯自身族群傳統信仰特色，也與當時較為人知的阿美族豐年祭有所區別。⁵⁰從 1999 年 5 月萬榮村舉辦祖靈祭的籌畫過程，可以知道感恩祭一詞，最初是由基督長老教會的牧師所提出，但當時並未被接受。1999 年年底秀林鄉公所主辦的文化活動的活動手冊中，並未使用祖靈祭一詞，而是使用「Mgay Bari」，⁵¹這個詞是由田信德牧師引用佐山融吉的《蕃族調查報告書》第四冊中關於祖靈祭的紀錄，並以此延伸為給祖靈祭品之意，雖然獲得部分族內菁英的認同，並運用於當代祭儀活動中，但是部落耆老卻對這樣的詞彙感到疑惑。⁵²1999 年不同單

(督督·媧飄)、王人弘、方俊文。時間：2016 年 4 月 27 日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

⁴⁸ 講述人：田文才（五十三歲，男性），翻譯者：涂孝光。訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媧飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 6 月 26 日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

⁴⁹ 當時主要推動者有廖守臣、楊盛涂、李繼生、田信德、烏納翰·沓劭、哈尤·尤道、洛帝·尤道、鄭榮祥、黃長興、許淑銀等人。詳見晷日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象—太魯閣族村落祭儀復振及當代展演》，頁 7。

⁵⁰ 邱韻芳：《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》（新北市，華藝學術，2013 年），頁 208。

⁵¹ 邱韻芳：《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》，頁 210。

⁵² 晷日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象—太魯閣族村落祭儀復振及當代展演》，頁 93。

位所舉辦的太魯閣族傳統祭儀文化活動，雖然在名稱與內涵上族群菁英與教會有許多歧異，但是規劃祭儀活動劇本並進行展演的形式，⁵³受到族群文化推動者們公認並且一直延續到現今「Mgay Bari 感恩祭」祭儀活動的設計。

邱韻芳認為當代太魯閣族的祭儀內涵與詮釋隨著廖守臣的逝世，而走向不同的方向，從強調祖靈轉向迴避祖靈概念，其中牽涉到基督長老教會的刻意引導。⁵⁴基督長老教會之所以能夠在太魯閣族社會中具有較大的影響力，沈俊祥認為原因在於教會撫平族人的「離散經驗」過程中，再次聯繫起被打散的人際關係，因此獲得部落族人的接受與認同：

基督教長老教會藉太魯閣人多次的「離散經驗」適時地介入至少撫慰太魯閣人受創、失序的心靈及文化適應，……教會的「組織」性質與層級的網絡剛好填補因為「集團移住」被切斷的親屬連結或原來部落的認同，只是長老教會畢竟還是一個外來宗教，雖然可以慰藉太魯閣人的文化適應或藉教會網絡進行太魯閣人內部的文化行為，但不可諱言基督長老教會也是破壞太魯閣人原來文化的重要元凶之一，至少在 gaya、祖靈祭或其他祭典的禁止，對後世太魯閣人要再現原來的祭典時產生極大的陌生、遺忘與尷尬，而更重要的影響在於基督教長老教會太魯閣中會藉組織、資源分配及道德裁判等力量成功地在太魯閣人社會中取得一個崇高的位置，在相對的權力位置上對太魯閣人進行各項的詮釋與指導，當然也包括認同的正名運動。⁵⁵

從上述可知，西方宗教獲得族人的認同，主要的原因在於日本殖民政府所帶來的壓迫，使得太魯閣族人不論在傳統信仰還是部落人際關係上都產生斷裂與破碎，而西方宗教分別在心靈與團體組織方面，提供太魯閣族人另一種選擇，因此，得以在太魯閣社會中獲得良好發展。但與此同時因神學概念、教義的侷限，使得信仰基督長老教會的族人在參與族群文化復振的過程，淡化祖靈於祭儀中的存在，轉而強化呈現過往先民的生活樣貌。⁵⁶而晝日羿·吉宏認為族群文化的演變，並非由單方面的力量所造成，當代祭儀建構過程中教會、教育界、部落耆老皆在其中扮演引導族人的角色，將各自對族群文化的想像投注於其中，部落族人無論參與

⁵³ 晝日羿·吉宏觀察紀錄的 1999 年萬榮鄉萬榮村祖靈祭典活動，共分成祭前、祭典與傳統舞蹈競賽三部分，祭儀活動過程的行為都是經過事前討論好的劇本再現。詳見晝日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象－太魯閣族村落祭儀復振及當代展演》，頁 97-100。

⁵⁴ 邱韻芳：《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》，頁 209-211。

⁵⁵ 沈俊祥：《空間與認同－太魯閣人認同建構的歷程》頁 144-145。

⁵⁶ 2004 年之後的太魯閣族感恩祭，祭儀活動內容大多偏向傳統技能與生活樣貌，雖然在 2007 年加入了農耕祭儀的元素，但其目的仍舊是為了呈現過往祖先的生活。

或是予以批評，皆是在形塑與建構族群文化的樣貌。在各方推動者以及部落族人所給予的回饋各種大小不同的力量交錯之下，當代祭儀活動呈現傳統融合西方宗教，成為當代太魯閣族群做出的選擇。⁵⁷西方宗教信仰確實對當代太魯閣族人在認知、詮釋與建構符合其期待的傳統祭儀過程中佔有一定的影響力，無論是以批判的立場或是較中立包容的態度，皆不否定太魯閣族社會中這樣現象。

肆、對口傳敘事的影響

西方宗教信仰不僅對於太魯閣族的新、舊祭儀造成影響，其宗教信仰中對於上帝的認知以及死後世界的想像，因族人信仰的改變，也滲入至太魯閣族的口傳敘事中。當代部落所流傳的 Hakaw utux 傳說，大多數講述人死後前往的地方是祖靈之地，但部分傳說卻不是該處：「會織布的女人死後才能通過彩虹到天堂。……只有殺過人頭的男人才會通過彩虹上天堂。」⁵⁸、「以前，一個人死之後，靈魂是會上天堂還是下地獄，是以這個人是不是一個勇敢的人來決定。」⁵⁹。太魯閣族傳統生死與信仰概念中人死後所前往的地方皆為祖靈之地，雖然死後有審判制度，但是並未特別延伸出天堂與地獄的概念。除了人死後前往的地點受到影響外，部分的傳說中還出現神明對人進行審判的內容：「橋的後面有一位神會審判人上天堂或下地獄」⁶⁰。現代流傳的 Hakaw utux 傳說出現這樣死後世界觀的想像，明顯是受到西方宗教中人死後接受神的審判，依其在世的言行判定進入天堂或者墜入地獄受苦的概念所影響。而西方宗教信仰中也深信上帝最初創造了自然界的萬事萬物，這樣的觀念同樣也影響到傳說內容，而出現「彩虹是神的橋，是象徵幸福的東西。」⁶¹這一類的說法。

一粒米煮一鍋飯傳說當代也出現受到西方宗教影響，在原本的傳說中，並未出現神明的角色來對小米的神奇性以及人的行為進行論斷，當族人因信仰西方宗教，以神明與上帝的概念來看待這類傳說時，就出現了神明的角色，將傳說中各種神奇現象「合理化」，因此小米變多是神明給族人的賜福：「這是因為以前有一個神，為了要照顧我們的族人，讓我們可以不用那麼辛苦工作，用一半的小米就可以煮出很多小米。」⁶²。而傳說最後小米無法變多，也是神明對族人不照規矩煮小米的行為降下懲罰：「這個神就告訴他們，因為他們不聽神的指示，所以以後想吃飽肚子，

⁵⁷ 晝日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象－太魯閣族村落祭儀復振及當代展演》，頁 256-265。

⁵⁸ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》（台北縣新店市，中國口傳文學學會，2007 年），頁 258。

⁵⁹ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 259。

⁶⁰ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 259。

⁶¹ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 250。

⁶² 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 226。

就一定要用勞力」⁶³、「神就懲罰他們說：「你們這麼懶惰喔！以後不給你們這麼樣的待遇了啦！」後來就變成要煮很多，要工作的很辛苦，才能吃飽。」⁶⁴、「結果上帝生氣了，祂覺得你浪費嘛！」⁶⁵。原本傳說未有神靈角色對族人的行為進行論斷，根本的原因在於其煮米的方式不依照傳統規矩進行，因此觸犯 gaya 受到懲罰，這樣的概念是太魯閣族人所深信的運作規則。當神明、上帝進入到這個傳說中，為小米的神奇性與族人失去這項恩惠的原因進行解釋時，不能隨意行事觸犯 gaya 的訓誡就被淡化，而集中於對懶惰、貪心與浪費的訓斥。

馬克·布雷特認為基督信仰宗教在歐洲國家進行殖民地擴張過程中對待當地原住民的態度，隨著時空環境不同有所變化，從十六世紀的合理化對殖民地掠奪到十九世紀批評殖民者對於當地原住民的傷害。雖然歷經這樣的轉變，但是傳教者們在面對原住民時，仍然以優越的態度，論斷原住民為「野蠻」，自認能夠透過信仰與教育將「文明行為」帶給「落後」的原住民，使其生活能夠有所「提升」。這樣的心態與作法，其實只是另一種型態的殖民，使得原住民對於自我文化的否定，不僅打擊原住民的自尊，同時也造成文化上的浩劫。⁶⁶太魯閣族所面臨的狀況雖然類似，但仍有所不同，在時間點上太魯閣族群接觸西方宗教的時間已經為十九世紀，當時的西方宗教並非十六世紀時期協助殖民政府進行掠奪的思想，而是偏向以人權為出發點，給予原住民族群幫助，因此，太魯閣族初接觸西方宗教時，從中感受到的是另外一種信仰的可能性。在殖民者與教會關係上，歐洲殖民地的原住民所接觸的殖民者與傳教者大多屬於同一國家或團體，但是臺灣的情形則是日本帝國為殖民者，西方宗教傳教者大多為歐洲人種，因此，受殖民者很容易區分兩者的不同，更加願意接受西方宗教所帶來的改變。但是正如馬克·布雷特的研究，當西方宗教面對太魯閣族的傳統文化與信仰時，也出現文化殖民的現象：醫療儀式雖然在日治時期因政府引進西醫以及反對民俗醫療的社會氛圍下續存，但是受到族人改信西方宗教而遠離祖靈的影響逐漸式微；1990年代族群文化振興期間獵首舞蹈與祖靈祭，曾經為當代重新詮釋的族群祭儀活動中的項目，但因信仰西方宗教的族人介入，使得當代祭儀活動不再具有這些特色，並且將西方宗教元素揉入其中；民間故事中出現以神明來解釋各種神奇與死後世界的內容，較偏向講述者因信仰的轉變，而將西方宗教中的概念融入太魯閣族的神話、傳說之中。當族人以上帝、天堂、地獄等西方宗教的概念詮釋民間故事中的神奇情節時，原本背後蘊含的傳統族群信仰以及價值觀產生轉變，甚至造成進入祖靈之地的條件出現以

⁶³ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 226。

⁶⁴ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 235。

⁶⁵ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 241。

⁶⁶ 馬克·布雷特 (Mark G. Brett) 著，王東譯：《去殖民化的上帝：帝國主義浪潮中的聖經》(新北市：臺灣基督教文藝，2013年)，頁 9-42。

世俗善惡價值觀為評斷的現象。

第五節 當代詮釋與發展

太魯閣族群現今仍持續舉行的祭儀活動，依其性質主要分為兩大部分：其一為鄉公所進行推動與指導的「Mgay Bari 感恩祭」；另一部分為民間因個人需求而不定期舉行的獻祭儀式與醫療儀式。

壹、當代重構祭儀

太魯閣族當代歲時祭儀「Mgay Bari 感恩祭」，在 1990 年代濫觴時期多以「祖靈祭」作為號召以及祭儀活動內容的安排，但是當信仰基督長老教會的族人積極介入太魯閣族的社會運動時，西方宗教神學的思維逐漸影響到對於傳統文化的詮釋與重建，並在 2004 年獲得正名的當年舉辦「太魯閣族 Mgay Bari 感恩祭文化系列活動」，確立當代歲時祭儀的正式名稱為「Mgay Bari」，漢譯則稱「感恩祭」。對於族群菁英這樣的選擇，雖然族內有不同的聲音，但是歲時祭儀活動仍受到秀林鄉公所的支持而連年舉辦，甚至還策劃說明會與研討會向族人與外界說明 Mgay Bari 的「傳統意涵」。⁶⁷雖然鄉公所與教會試圖將「Mgay Bari 感恩祭」與「傳統」進行連結，但是並未獲得多數族人的認可。在當代訪問過程中，詢問耆老鄉公所舉辦的祭儀活動「Mgay Bari」，過去是否有聽過，或是見聞類似的祭儀，大多表示過往沒有聽過這個詞也沒有這樣的祭儀活動：「Mgay Bari 以前有沒有我不清楚，但是現在鄉公所在辦的我有去參加。」⁶⁸、「那個活動（案：指 Mgay Bari）很久以前沒有，我小的時候還沒有，我記得大約是九十一年開始的（案：2002 年），而且以前小時候也沒看過老人家舉辦什麼，我到老了以後才知道有那個跳舞的，以前都沒有。」⁶⁹，顯然部落族人並未因鄉公所與教會積極解釋而「回憶」起祭儀與傳統之間的關係。

在秀林、萬榮鄉公所長期扮演實際推動者的情形之下，⁷⁰族人對於當代歲時祭儀的評價與記憶，逐漸從教會主導的活動，轉變為鄉公所舉辦的活動。在部落田調過程中，當問到族人是否有參加「Mgay Bari 感恩祭」時，比起用 Mgay Bari 或感恩祭一詞來詢問，他們通常對「鄉公所的活動」一詞比較能夠產生記憶的連結，大部分受訪的族人表示曾參與「Mgay Bari

⁶⁷ 邱韻芳：《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》，頁 228-231。

⁶⁸ 講述人：林秋素（八十二歲，女性），翻譯者：陳美華。訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 4 月 27 日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

⁶⁹ 講述人：林建業（七十四歲，男性），訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 6 月 22 日。地點：花蓮縣吉安鄉慶豐部落。

⁷⁰ 從 1999 年年底開始至 2017 年，秀林、萬榮鄉公所在太魯閣族舉辦的當代歲時祭儀中，大多為主辦或協辦者的角色，宣傳活動主要也是透過兩鄉公所進行。

感恩祭」，並且未特別排斥此活動，部分族人還表現出對曾經在其中擔任活動要角或進行過程的展演人員而自豪的態度：「Mgay Bari 我小時候沒有看過那個，那個是現在才有的，我也有參加，我那個時候擔任頭目啊！我一定要參加！」⁷¹、「我有去參加 Mgay Bari，去年銅門這裡舉辦，我有去鳴槍，開幕的時候那個鳴槍，我們村子去了五個，銅門兩個，總共七個。」⁷²。這些訪問過程中族人的反應以及對待祭儀的態度，顯示族人逐漸擺脫當代歲時祭儀草創時期對於祭儀內涵與定義的爭議，⁷³並將 Mgay Bari 感恩祭視作鄉公所族群活動。

鄉公所從 2004 年推動 Mgay Bari 感恩祭至今，將許多太魯閣族的傳統文化元素加進祭儀活動中，除了延續 1999 年的祭儀劇本模式之外，2007 年將祈福祭儀移至凌晨以符合傳統祭儀的思維與內涵，2015 年將太魯閣族人狩獵正式納入祭儀前的準備工作項目以及在祭儀活動中增加族群織布、陷阱等文化體驗，2016 年增加靜態的太魯閣族文史展覽，2017 年增加文面耆老攝影展。由上述不同年度祭儀活動內容的變化，可知鄉公所主持的祭儀活動，試圖延續上個世紀末族群菁英所期望的族群文化推廣，而這樣的作法也獲得族人們的接受。現今部落中族人對於 Mgay Bari 感恩祭的各種看法以及反應，呈現出此項祭儀在鄉公所不斷推動之下，成為當代太魯閣族人的共同記憶，雖然部落族人清楚明白這項祭儀為當代重新建構且過程還受到教會影響的活動，但是在參與過程中逐漸將此祭儀視作當代太魯閣族文化的一部分，並且願意透過這項祭儀向外界展示族群的文化面貌。

霍布斯邦認為這類「創發的傳統」在本質上是種形式化和儀式化的程序，而且在創建過程中，將舊的史料進行重新詮釋與運用，目的在於迎合新創建的傳統。⁷⁴在當代太魯閣族推動的「Mgay Bari 感恩祭」的過程中，可以明顯地看到這些現象，1990 年代推動族群文化復振運動過程中，透過設計祭儀進行過程的劇本，展演出族群菁英心目中的傳統文化樣貌，企圖透過這樣的方式建構出族群的共同想像。之後部分信仰西方宗教的族群菁英更透過找尋史料，將日治時期人類學文獻中記錄到內太魯閣社群對祖靈祭的別稱「Mgay Bari」，運用至當代的族群祭儀的族語名稱上，但是不以祖靈祭作為漢語的祭儀活動名稱，而是用帶有西方宗教色彩的感恩祭。甚至當代祭儀的創建者之一，田信德牧師還為了辯證以及向族人解釋「Mgay Bari」這個族與名稱的由來，到南投進行田野調查，並確

⁷¹ 講述人：郭忠民（八十一歲，男性），翻譯者：陳美華。訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 5 月 04 日。地點：花蓮縣秀林鄉可樂部落。

⁷² 講述人：古雄吉（五十七歲，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 6 月 26 日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

⁷³ 抑或者對於非積極參與族群文化建構，一般的部落族人來說，當代祭儀的名稱與內涵是否與傳統或基督信仰有關，並非其關心的重點。

⁷⁴ 霍布斯邦等著，陳思文譯：《被發明的傳統》（臺北市，貓頭鷹出版社，2002 年），頁 14-18。

認這個詞彙所具備的「傳統」意義。⁷⁵

無論是 1990 年代時期的祖靈祭還是 2004 年之後的 Mgay Bari 感恩祭，太魯閣族當代祭儀的建構者們，在重新詮釋與構築新的族群傳統祭儀時，大多期望透過祭儀的展演達到以下的效果：喚起族人對於族群文化的認同；向社會大眾顯示自身族群與他族的不同；建構起族群的文化特色。這樣的動機與心態，同樣也符合霍布斯邦所歸納的「創發的傳統」被建構出來的目的與類型。⁷⁶

貳、傳統祭儀的發展

太魯閣族的傳統祭儀，受到日本殖民時代以及西方宗教的影響下，傳統獵首祭、祖靈祭、農耕祭儀現今已經不再舉行，醫療儀式歷經這樣的時空轉變，仍舊在太魯閣族社會中續存，其原因只有一個，部落有巫醫願意幫助族人進行醫療儀式。由於醫療儀式的進行必須透過專業的巫醫與祖靈進行交流，才能使族人與祖靈間達成和諧關係，因此，與其他傳統祭儀不同，醫療儀式必須透過師承關係才能延續下去。日治時期醫療儀式能夠規避警察的取締，最主要的原因在於醫療儀式大多在家戶內舉行，儀式完後的分食也僅限血緣親屬，其隱密性讓巫醫的傳承得以延續。但是當西方宗教進入太魯閣族社會時，就對巫醫的傳承造成重大影響，甚至原本有在進行醫療儀式的巫醫，在信仰西方宗教後就不再進行傳統醫療儀式。⁷⁷

傳統的巫醫培育不易，除了具有較高的品德操守與悲天憫人的情懷外，必須經由長時間在傳授者身邊學習，熟悉 gaya、祭詞、操作 daran 以及治病的療程。⁷⁸過往太魯閣族群以家族、部落為單位進行傳統農獵生活時，尚有空間讓巫醫的弟子能夠隨同在巫醫身邊學習，但是在當代的經濟與生活型態已經很難維持這樣的傳授形式。晷日羿·吉宏在 2000 年至 2001 年以及 2008 年至 2011 年調查訪問的部落尚存的五名巫醫，有四名出生時間在 1930 年代左右，僅有一名是 1959 年出生的，⁷⁹即呈現出太魯閣

⁷⁵ 邱韻芳：《祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》，頁，213-214。

⁷⁶ 各種「創發的傳統」似乎分屬三個有部分重疊的類型：第一類是建立或象徵化的社會凝聚力、成員對團體的認同，無論真實或刻意人為的社群；第二類是建立或合法化權威的機構、地位或關係；第三類其主要目的是社會化，以及對信仰、價值體系和行為舉止的諄諄教誨。霍布斯邦等著，陳思文譯：《被發明的傳統》，頁 19-20。

⁷⁷ 「我的祖母叫做 Lituq Iwal，她會做傳統醫療，他們說這樣的醫療很有效，但從信教以後就捨棄了這些醫治方法，我的祖母也一樣不做了。」講述人：施玉旦（八十二歲，女性），訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 4 月 20 日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

⁷⁸ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁 84。

⁷⁹ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁 20。

族巫醫傳承的斷層與危機，而現存仍能進行儀式的僅剩萬榮見晴村的 Atuy Pisaw（劉周初妹）與秀林鄉文蘭村的 Biyuq Yudaw（蔡國和）。當代仍有少部分族人在求助西醫無效後，向巫醫尋求幫助，⁸⁰雖然呈現部落仍然有族人相信巫醫與祖靈溝通及治療的能力，但是當巫醫隨著年長而逝去，傳統醫療儀式可能也隨之消逝。

太魯閣族的獻祭儀式，沒有因為臺灣社會的各種動盪與生活型態轉變而消亡，反而順應這些變化，在保留信仰核心的情形下進行調適。這項祭儀能夠從傳統古早的山林農獵社會流傳發展至今，經歷時空、信仰、生活以及經濟各種轉變，仍然在太魯閣族社會中續存，主要有三項原因：首先祭儀所處裡的多為個人生活中必定遭遇的困難與願望。無論族人處在何種社會環境，生活中必然會遭遇各種困難，以及對未來感到不安，當面臨這些事件與情緒時，往往會求助祖先、神靈的護佑，這樣的思維與行動在人類社會中普遍存在。⁸¹由於獻祭儀式在太魯閣族尚在山林以農獵維生的階段就與生活常規緊密結合，因此，當族人隨著社會經濟型態改變，獻祭儀式依循著向祖靈祈求順利平安的思維，延伸擴張至現代生活中重要的活動，諸如：買車、買房、遠行等，皆是希望能夠獲得護佑生活得以平安順利。

第二點祭儀多為血緣親屬私底下進行。從文獻與口述中可知，無論是因為觸犯 gaya 還是狩獵前的獻祭，儀式的進行過程只能有血緣親屬能夠參加與分食，以避免祖靈的賜福與降災向外傳播到不相干的人身上。因此族人在進行獻祭儀式時多選擇私下進行，這樣的方式讓族人在日治時期能夠躲避警察的取締，而私密空間中僅血緣親屬參與的特性，使得祭儀進行的方式獲得許多的彈性。

第三點祭儀能夠順應時空環境的轉變進行彈性調整，此點原因為第二點的延伸。當西方宗教進入太魯閣族社會時，將神學的思維與傳統信仰進行結合和替換，因此部分族人在進行獻祭儀式的過程中，將上帝以及禱告的形式納入其中：

要去打獵之前，都會把獵具準備好，然後去買一隻鵝，如果想要抓水鹿就一定要鵝，如果山豬以下的就紅頭鴨。這是我們家族的做法，其他家族不一定這樣做。買回來，東西都擺放好，只有男人要上去的站在那邊，兒子、孫子可以在旁邊，女孩子絕對不行靠近，這是禁忌，然後跟祖靈講話，然後我們信基督教的，這個講完之後，還要禱告，那是分兩個階段，跟祖靈講好了以後，還要跟上帝講，就

⁸⁰ 「我雖然信天主教，但是如果生病給醫生看不會好的話，最後會去找巫醫，不過也不是一開始就去找。」講述人：林秋素（八十二歲，女性），訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年4月27日。地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

⁸¹ 在許多地區、民族、信仰中，多可見到類似的行為，如：臺灣民間信仰於廟宇中透過乩童、籤詩向神明祈求指引，西方宗教中以禱告的方式祈求上帝等。

是保平安，去山上不要跌倒啦！不要發生意外。講完了就殺買回來的鵝或鴨，血就灑在那些獵具上。做完了之後把鵝或是鴨交給女孩子去煮，全家一起吃。第二天才上山。⁸²

對部分改信西方宗教的族人來說，獻祭儀式仍然可以進行的原因，在於將祭儀視為族群傳統文化，只要將上帝也成為獻祭的對象就不違反自身的信仰。獻祭儀式私密以及少數血親參與的特性，使得血親家族以外的人無從參與及評斷獻祭儀式的進行方式。⁸³因此，當代太魯閣族人無論是否有信仰西方宗教，皆能在自己信仰所接受的範圍內進行調整，使得獻祭儀式成為太魯閣族各項傳統祭儀中，唯一至今仍緊密與太魯閣族生活緊密結合的祭儀。

參、口傳敘事發展的困境

不僅太魯閣族各項傳統祭儀明顯的變化與消逝，祭儀相關的民間故事也呈現類似的現象。在訪問部落的過程中，族人對於獻祭儀式、醫療儀式多能敘述部分內容，甚至有些人還有實際參與的經驗，但當詢問是否聽聞過相關的民間故事時，卻顯少有人能夠侃侃而談，即便如許端容採錄集中多達十幾則的〈洪水神話〉、〈彩虹橋傳說〉、〈小米傳說〉等神話傳說，⁸⁴在部落訪問過程中卻很少人能夠講述完整的內容，甚至有些族人直言小時候沒聽過老人家講過故事，而深究其原因時，大多得到長輩、父母大多在外工作，無暇講述故事的回應：「長輩很早就過世了，父親也都在外面工作賺錢。」⁸⁵、「我跟長輩上去山上打獵時，很少會去問東西，跟著上去就是打獵而已。」⁸⁶。相較許端容 1999 年至 2000 年以及 2002 年至 2003 年兩階段調查到豐富的民間故事，十多年後太魯閣族部落能夠講述故事的老人明顯變少了。這樣的現況，很可能與現今部落的耆老階層，大多成長於戰後臺灣社會經濟型態轉變以及漢化教育的時期有關。

國民政府來臺後因工商業的快速發展，使得城鄉差距快速擴大，都市所具備的生活機能與工作條件比偏鄉的部落優渥，因此太魯閣族的青壯年不得不離開部落尋求較好的發展機會。而自 1949 年的「山地教育方

⁸² 講述人：田文才（五十三歲，男性），訪問者：Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 6 月 26 日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

⁸³ 這項特點也是傳統獻祭儀式在不同家族地區，有各自不同細微差異的主要原因。

⁸⁴ 許端容於〈彩虹橋傳說〉最後的說明中提及在部落採錄到類似的傳說有三十四則，顯示這類傳說在當時部落中普遍存在於耆老的記憶中。許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 4-18、221-244、247-262。

⁸⁵ 講述人：白玉蘭（八十一歲，女性），訪問者：Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 5 月 4 日。地點：花蓮縣秀林鄉可樂部落。

⁸⁶ 講述人：曾俊添（三十歲，男性），訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 6 月 22 日。地點：花蓮縣吉安鄉慶豐部落。

針」到 1973 年「臺灣省各縣山地鄉國語推行辦法」，臺灣社會教育環境都在試圖將臺灣原住民「教育成漢人」，⁸⁷這樣的環境導致原住民的孩童進到教育體系後，逐漸與部落產生疏離，畢業之後也多選擇離鄉去異地工作，這樣的情況一直持續到 1990 年代並造成族群文化傳承產生了斷層。

雖然能夠講述民間故事的耆老越來越少，但是太魯閣族的民間故事以不同於傳統口耳相傳的方式延續。原住民族教育法自 1998 年六月公布實施之後，原住民各族群學童能夠於學校教育中學習到自身族群的語言、文化及歷史。⁸⁸太魯閣族正名之後，行政劃分屬於獨立一族，因此獲得教材重新規劃編撰的權利。在太魯閣族族群文化基本教材中就將一粒米煮一鍋飯傳說與 Hakaw utux 傳說的傳說納入課文中，⁸⁹進行授課講述。除了學校教育外，秀林鄉公所與太魯閣國家公園管理處等公家單位，也陸續出版以太魯閣族民間故事為主的兒童故事繪本，⁹⁰用意在於將族群的故事以較活潑多元的方式推廣至學齡前後的兒童群體。⁹¹由上述可知，當代太魯閣族的民間故事傳播方式已經不是親戚長輩以口耳相傳，而是透過學校教育以及故事繪本的方式傳遞給下一代，雖然被寫入文本後進行傳播的民間故事，是否還能視為傳統的民間故事仍有待討論，但是在部落多數成年人對族群傳統民間故事瞭解不多情形下，族人大多也只能選擇以學校教育作為傳統口傳的替代。

廖守臣自 1967 年開始針對花蓮太魯閣族群進行調查，更於之後擴大至泰雅族與賽德克族各部落，歷經三十年間的調查。他對於三族傳統社會文化發展到 1990 年代產生的各種改變，歸納出四點原因：(一) 部落組織的崩潰與瓦解、(二) 生產技術的進步、(三) 基督教的傳入、(四) 教育的普及。⁹²廖守臣認為造成傳統文化變異的原因，雖然至今仍多少影響著太魯閣族社會，但是在 1990 年代由族群菁英所帶領的族群文化復振運動，經過族內多方意見的交流以及實際展現的過程，刺激族人對於自我

⁸⁷ 不僅語言，就連歷史、地理概念都是接受中國漢族式思維的教育，鼓勵原住民學習中華文化，而原住民普遍處於社會經濟的弱勢，使得這段時期許多原住民試圖想要透過教育獲得較好的工作機會，也因為校園與工作環境以漢人為主，因此也嚮往變得跟「漢人」一樣。

⁸⁸ 原住民族教育法第 20 條各級各類學校相關課程及教材，應採多元文化觀點，並納入原住民各族歷史文化及價值觀，以增進族群間之瞭解及尊重。第 21 條各級政府對學前教育及國民教育階段之原住民學生，應提供學習其族語、歷史及文化之機會。詳見《全國法規資料庫》網站〈原住民族教育法〉<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=H0020037>。檢索日期 2018/03/30。

⁸⁹ (1) 張素蓮主編：《國民小學原住民族文化基本教材：太魯閣族學習手冊第一冊》(花蓮市，國立花蓮教育大學原住民教育研究中心，2007 年)，頁 20-22、頁 28-30。(2) 賴健雄總編輯：《花蓮縣太魯閣族語教學補充教材(一)》(花蓮市，花蓮縣政府，2010 年)，頁 52-61。

⁹⁰ (1) 卡米爾股份有限公司：《勇·太魯閣族》(花蓮，太魯閣國家公園管理處，2014 年)。(2) 督努·媧飄編輯，吉洛·哈篋克翻譯：《KARI RUDAN 神話故事》(花蓮，花蓮縣秀林鄉公所，2015 年)。

⁹¹ 這本(指《KARI RUDAN 神話故事》)預設的對象為小學跟幼稚園，公所當初要出這本書的時候，就是要給本鄉的每一所幼稚園跟小學發送，當作教材使用。講述人：督努·媧飄(三十歲，男性)，訪問者：王人弘。時間：2016 年 6 月 27 日。地點：花蓮縣秀林鄉水源村。

⁹² 廖守臣：《泰雅族的社會組織》，頁 63-64。

的認同與想像，使得現今族人對於自身文化有了不同於 1990 年代以前的見解與態度。而當代歲時祭儀 Mgay Bari 感恩祭不僅族人願意參與，作為主辦者的鄉公所也在近年祭儀活動中，逐漸增加太魯閣族的歷史與文化的元素，試圖彰顯當代太魯閣族群對自己文化的認同與想像。傳統祭儀中獻祭儀式因為具備與日常生活貼近、舉行時的隱密性以及適應現代社會等特性，因此，能夠在現在太魯閣族社會中獲得良好的發展。但是另一方面醫療儀式很可能面臨隨著巫醫的凋零，而不復存的狀況。太魯閣族的民間故事因為經濟型態與教育環境的因素，導致戰後至 1980 年代這段期間部落青壯人口大量外移，造成這段期間出生成長的太魯閣族人大多經歷與傳統文化的疏離與斷裂。雖然在部落內民間故事看似無以發展，但是事透過原住民族群文化教育，將民間故事寫入教材文本的方式，傳遞給族內學齡前後兒童以及青少年學子，以另一種形式進行傳承。

小結

太魯閣族在經歷日治時期過程中，因傳統習俗被禁制、族群被迫離開過往生存的土地與社會人際關係結構被破壞，使得獵首祭、農耕祭儀與祖靈祭因此消逝。社會動盪與傳統的消逝造成族人身心的不安，在西方宗教信仰進入部落傳播的過程中，逐漸受到所撫平，但是信仰觀念的不同，使得族人在改變信仰的同時，也逐漸遠離祖靈，甚至將西方宗教的神學思想與傳統觀念進行融合，也使得民間故事逐漸出現西方宗教的元素在其中。戰後因經濟型態改變，以及國民政府所帶來的漢化教育，使得太魯閣族青壯年大多因學習、工作環境，而選擇離開部落生存，造成傳統文化的斷層。直到 1990 年代才在族群社會菁英的號招與推動下進行族群文化復振，也形塑出當代的太魯閣族歲時祭儀雛形。而原本以口耳相傳的民間故事，在族群文化教育推動的過程中，透過教材文本並經由學校與行政機關的推廣，向學齡兒童及青年學子進行傳播，形成不同於過往的傳承方式。而太魯閣族的祭儀活動在當代發展過程中，有仍舊保有原來神聖性與功能的傳統儀式，也有以族群文化傳承為主，較偏向世俗化的當代祭儀，無論傳統的祭儀還是重新建構的祭儀，都反映出當代太魯閣族人對於族群文化的堅持與自我的想像。

第六章 祭儀與口傳敘事下人與祖靈關係

太魯閣族以祖靈信仰為中心，延伸出與他人、祖靈以及自然等多種不同的互動與倫理關係，在傳統農獵社會中這些關係大多以口述的方式傳承給下一代，不時出現在族群的神話、傳說、歌謠以及祝禱詞等口傳敘事中。李維斯陀認為：「對於沒有文字、沒有史料的社會而言，神話的目的在於使未來盡可能的保持與過去和現在相同的樣態。」¹，從文獻以及耆老口述中，能夠發現口傳敘事中隱含著人與祖靈之間的關係、祖靈與人互動過程中的規則以及族人若要於身後能夠進入到祖靈之地與祖靈同在，需要具備哪些行為典範。太魯閣族人透過述說先祖所流傳下來的話語，傳遞出人與祖靈之間關係以及穩固和諧共存的方式，並且經由祭儀將口傳敘事這些倫理關係予以實踐，再次確認族人與萬事萬物之間的聯繫，尤其是自身與祖靈的關係，以此來獲得族群生活的穩定。

第一節 人與靈的空間關係

太魯閣族傳統信仰中對於族人生活影響最大且層面最廣的即為祖靈，因此，各項祭典儀式當中，獻祭、祈求以及交流對象多為祖靈，儘管人與祖靈之間如此頻繁交流，但兩者所處的空間基本上並不相同。Hakaw utux 傳說中已經明確敘述，人死後會通過 Hakaw utux 到祖靈界去，²人是在現世的時空環境中生活，而祖靈基本上則是處在祖靈界。祖靈所生活的祖靈界，所在之地僅有大概的方向並未有明確之地：「tuxan (祖靈界) 在西方，大約於南投廳一帶」³、「tuxan (祖靈界) 於西方，太陽下山之處」⁴、「人往生後 utux 可能前往南投廳一帶，因為該處是祖先的故居。」⁵，從這些敘述來看，太魯閣族人傳統認知的祖靈界並非位於現世之外的獨立空間，雖然位置並未有明確敘述，但皆呈現位於部落的西方，南投縣境內一帶。

在洪水神話中，大多在退水成功之後，講述太魯閣族群的始祖就是由避難的山頂發源。而在部分始祖神話中多會提及最初的人是從某座山上大石頭生出來的：「古時，pnswaqan 處有一塊巨石，某晚突然崩裂，從

¹ [法]李維斯陀 (Claude Lévi-Strauss) 著、楊德睿譯：《神話與意義》(臺北市，麥田，2001年)，頁73。

² 現代的說法中，除了祖靈地、靈界之外，也有天堂、神的國度等說法，顯然是受到西方宗教信仰影響而將其概念中的彼世融入傳說中。許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》(台北縣，中國口傳文學學會，2007年)，頁250-260。

³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕(臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年)，頁24。

⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁26。

⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁26。

中走出一對男女。」⁶、「在奇萊山附近道魯灣的地方，有一顆石頭裂開，走出一對裸身的男女」⁷、「太魯閣族是從道魯灣那邊的一顆大石頭出來的」⁸。神話傳說中的祖源地無論是奇萊山還是白石山兩地，皆位於花蓮縣的西側與南投縣交界的附近，由此可知，傳統太魯閣族人認為祖靈之地位於西方並非毫無原因，相較於未遷徙至花蓮的賽德克族認為祖靈之地位於部落附近的山上，⁹太魯閣族對於祖靈之地的想像，除了保留自身族群至南投遷移至花蓮的記憶之外，同時也是呈現自身與祖靈以及祖源地間的連結。

太魯閣族的神話都傳達出祖源與巨石以及山林有著緊密的關係，人死後前往的祖靈之地多位於這樣的地方。因此，也相信深山或是巨石等場所，會是祖靈所停留之處。加上太魯閣族進行狩獵時，基本上進入的空間環境，是各家族自己擁有，承繼自祖先所保衛留傳下來的獵場，因此，當族人離開部落進入到這些場域後，就如同進入到祖靈所管理的空間中。所以部分傳說才會講述到當族人進入到這樣的場域時，應該保持嚴肅安靜，獵具不能隨意擺放，並且要對祖靈進行簡單的祭拜，¹⁰顯示族人以肅靜還有奉獻來表現對祖靈敬畏的態度。在太魯閣族祭儀中也能夠看到類似的行為表現：「過去老人家舉行祭典時，小孩子說不能隨便插嘴，要靜靜的在旁邊，隨便開口會被老人家修理。」¹¹、「以前殺豬的時候，大人就會警告這是要先給祖先吃的不能碰，祭儀大部分也都是老人在做」¹²。無論是在祭儀中還是在山林裡，隨意喧嘩被視為對於祖靈不敬的行為，也是 gaya 的規範內容之一，因此，太魯閣族人也相信，若做出這樣的行為勢必會被祖靈所懲罰，在傳說中大多敘述當族人於山林間對祖靈不敬時，出現天候突然異變的情況：

以前有幾個萬大的人一起到那邊去打獵，帶著小米和地瓜一起包在香蕉的葉子裡。到了那裡以後，和石頭面對面，就污辱、罵那個石頭：「你算什麼，你這個石頭！」那個吃的東西一半就丟過去。一下子天就黑了，下大雨跟颱風一樣。後來他們被颱風吹到只剩下一個，三個人死掉。因為那一個是沒有講什麼，就馬上回部落去講

⁶ 文中的 pnswaqan，譯者編註表明此地點為中央山脈白石山附近，南投縣奧萬大與花蓮縣萬榮、秀林鄉交界處。因此，從花蓮縣方位來看位處西方。臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 3。

⁷ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 46。

⁸ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 47。

⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊前篇〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2011 年），頁 27。

¹⁰ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 175-177。

¹¹ 講述人：田秋蘭（八十八歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 4 月 26 日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

¹² 講述人：林瑞花（八十四歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016 年 4 月 26 日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

這個故事。¹³

我們這邊山上有一顆大石頭，我們時常去打獵會看到，那顆石頭真的很大。以前說經過那邊時，刀子不能亂砍，也不能亂講什麼，否則會下大雨。¹⁴

傳說呈現人因為在山林中對環境與巨石不尊敬而被祖靈懲罰，懲罰的方式是透過天候的劇烈異變，造成犯忌者死亡。傳統太魯閣族群以農獵的方式生存，狩獵是男性必須具備的技能，對獵人們來說在山林的環境中，天候驟變所影響到的不僅是狩獵的結果，甚至還會危害到獵團與個人的安危。因此，太魯閣族的獵人以夢占、狩獵前所進行的獻祭儀式、遵守各種禁忌等各種方式，都是希望透過祖靈的力量使自己在山林活動、狩獵過程能夠平安順利。所以在傳說中，對於不尊敬自然與祖靈的人，被以最嚴重的懲罰警示，這樣的情節敘述反映出太魯閣族人與祖靈互動的其中一個面向，同時也顯示族人相信，靈的力量大到能夠改變天象與山川。

前述提到太魯閣族認為人與祖靈在一般狀態下分屬於不同空間。當族人進入到山林時，就進入到祖靈所管轄的空間，一舉一動都會受到祖靈的審視，若有不敬之舉，則會被懲罰蒙難。但是當祖靈受到呼喚，來到族人所處的空間時，多半代表族人對祖靈有所祈求以及給予奉獻。洪水神話中大多敘述眾人為了退水，將活人投入水中，「當時還把醜女丟入海中，祈禱海水盡速消退」¹⁵、「最後決定選了一個男的和一個女的，把他們用籬箕送到海裡頭」¹⁶、「頭目就把一個小姐送到水裡」¹⁷，以活人獻祭給神靈的行為，世界各地許多民族過往有類似的文化，如：中美洲的阿茲特克人、南美洲的印加人、《創世紀》中神為了考驗亞伯拉罕信仰的忠誠而要其獻祭兒子的故事、甚至中國商周時期也有人祭的文化。但多數獻祭的行為是透過殺死或取出重要器官來奉獻給神明，太魯閣族現實中以動物進行的獻祭也多半如此。但太魯閣族神話中所進行的獻祭卻是將人送入水中任其漂走，這樣的情節代表人們藉由流動的水，將獻祭送至神靈所在的空間。接著下來的內容則是神靈不滿意人們第一次的獻祭，而將其退了回來，「但醜女又重返陸地，而水勢亦未見退去。」¹⁸、「但是

¹³ 劉育玲：《台灣賽德克族口傳故事研究》（花蓮縣，國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2001年），頁164。

¹⁴ 劉育玲：《台灣賽德克族口傳故事研究》，頁165。

¹⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁104。

¹⁶ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁7。

¹⁷ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁10。

¹⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁104。

這個小姐是不好的，普通的，所以雖然給了，水還是沒有退。」¹⁹、「但是海看到女孩子不漂亮，就把女孩子退回來。」²⁰，則是神靈為表示不滿意人們的獻祭，而將獻祭退回至人所處的空間。因此，太魯閣族洪水神話中活人獻祭的過程以及神靈對於第一次獻祭不滿而退回，皆呈現出一種思維，人與神靈處於不同的空間，而第二次獻祭仍然以將人放入水中的方式，這次神靈滿意人們的獻祭於是使洪水退卻。以此敘述來證明第一次的獻祭並非方法錯誤，而是神靈不滿意人們的獻祭物，同時再次提及人與神靈所處空間不同。

太魯閣族進行祭儀向祖靈進行祝禱時，大多數選擇家戶外的空間，日籍文獻中各社群舉行播種祭時，多由家長或是部落長者，至田地劃定範圍後進行儀式，²¹祖靈祭的過程，多是主祭者將祭品拿至戶外附近的樹林，將祭品懸掛樹上或舖於石頭上，接著進行向祖靈的祝禱，²²獵人進行狩獵前的獻祭儀式，也是自行於家戶外或是山上簡易工寮獨自舉行。²³這些都呈現出當族人在生活場域中要進行向祖靈呼喚祈求護佑時，也會選擇稍稍遠離家戶與群眾的地方舉行。因此，可以認為對太魯閣族人來說，進行儀式的過程中，向祖靈進行祭禱呼喚時，週遭部分的空間將由日常轉變為非日常；由人的空間轉變為祖靈的空間，因此，若有族人停留在這樣的空間時，就如同在山林那般，就必須遵守肅靜，不得出聲擾亂儀式的進行以及觸犯到祖靈。

沈俊祥透過訪問南投縣境內的太魯閣族耆老，試圖還原古早時期太魯閣族播種祭的面貌，在其論述中提到：主祭在農耕地所劃定進行模擬播種的空間，所撒下從各戶收集來的種子並請祖靈進行諭示，這個由主祭所劃定的範圍除了主祭跟隨行青年外，不允許其他人進入，主祭透過種子發芽的情況，來判斷該年度適合種植什麼作物，同時也藉此來判斷前一年部落中是否有人觸犯 gaya。²⁴沈俊祥將部落耆老口述以及太魯閣族傳統祖靈與 gaya 信仰思維結合，對播種祭的過程進行解釋，其中也提及主祭於田地中劃定範圍，進行相關儀式並以此來獲得祖靈所給予的預兆。以此來看播種祭中，由主祭所劃定的範圍是祖靈施展其力量的空間，範圍內種子發芽與否的變化，就是祖靈力量的展現，且過程中只有主祭與

¹⁹ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 10。

²⁰ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 13。

²¹ 森丑之助原著；中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，館藏未發行），頁 300-301。

²² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 18-20。

²³ 「這個每個地方習俗不一樣，我們以前會帶鴨蛋上去，要進去獵區之前，先埋起來，然後用酒灑一下，再來點香菸，接著就在念啊！老人家就在那邊祝禱，這是他們的習俗。」講述人：馬統仁（五十八歲，男性），訪問者：Tunux Wasi（督督·媧飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年7月4日。地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。

²⁴ 沈俊祥：《空間與認同—太魯閣人認同建構的歷程》（花蓮縣，東華大學原住民族學院，2008年），頁 70-74。

隨行青年可以接近與觀測，這些都顯示在祭儀過程中，既使人與靈的互動與關係非常緊密，但是仍有明確的邊界。

祖靈進入到人所處的空間還有另一種情形，當祖靈要懲罰族人或是向族人有所求時，祖靈也會進入到族人的生活空間場域，與族人進行互動。前述提及族人在山林中對祖靈不敬，所受到的懲罰可能及時反映在狩獵的過程中，但當族人是在日常生活的場域中觸犯 gaya 時，祖靈所降下的懲罰就會出現多種狀況，身體上的不適、個人或群體連續遭受到不好的事情、農耕歉收、突發的天候異象等，當生活出現重大異狀時，族人就會聯想到是否為祖靈所降下懲罰，如果影響是家族、部落等較大範圍的狀況，就會試圖找出群體中是否有人違反 gaya，若受影響的是個人身心狀態，則尋找巫醫進行協助。接著透過獻祭儀式或是醫療儀式，來請求祖靈的原諒，希望祖靈返回祖靈之地不再干擾生者，在祭詞中多可見到這些概念：「請你吃了我給你的食物，你就回去了。你不要再來擾亂 Sakay，你就高興地吃了。回去吧！」²⁵、「連一步也不要跨進他家門口，擾亂子孫的生活或使他們生病了。回去吧！回去吧！」²⁶，族人希望祖靈滿意自己獻祭的牲禮之餘，同時也希望祖靈能夠回去他們應該所在的祖靈之地，避免擾亂族人的日常生活。晷日羿·吉宏也認為醫療儀式的作用是讓病患獲得舒緩，也讓貧乏、憤怒的祖靈得到慰藉，最後回到人靈各異的境界。²⁷透過這些現象，能夠確定太魯閣族群認為的人與祖靈之間關係不和諧，所指的即是祖靈與人並未各自處在應該所處的空間中，尤其是在非祭儀的時間點，祖靈離開原本所在祖靈之地、山林獵場中的巨石或巨石，進入到族人生活場域時，多半具有不好的意義。

由上述所呈現的人與靈之間的關係，可以推估太魯閣族群，除了獵首祭與醫療儀式外，其餘都是於家戶以外的空間舉行，其背後的可能原因來自於傳統認知中人與祖靈所處的位置不同。因為家戶屬於人的空間，山林則是屬於祖靈的空間，當需要進行祭儀請祖靈前來接受獻祭時，選擇家戶外的進行祭儀，即是避免祖靈進入到人的空間造成互相干擾。另一方面也是避免過多的族人在祭儀現場，成為擾亂秩序觸怒祖靈的隱憂。醫療儀式對太魯閣族人來說，本來就是受到祖靈影響而身體狀況產生各種狀況的病患，為了解決這種狀況，透過巫醫讓人與祖靈回復到原本應該要有的狀態。因此，於家戶中舉行醫療儀式，祈求祖靈接受牲禮的獻祭後離開，並不違反太魯閣族傳統的人與祖靈互動準則。

在人與靈之間的互動中，表現狀況較特殊的應屬獵首祭儀，太魯閣

²⁵ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫－太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》（花蓮市，古典書局，2013年5月），頁128。

²⁶ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫－太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁113。

²⁷ 晷日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫－太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁99。

族人相信每個人體內都有 utux(靈)的存在，²⁸而 utux 所在的位置是頭部，也因此太魯閣族人出草時只將首級帶回部落，並期待這個被獵首者的靈魂能夠來部落增加靈力的護佑。²⁹在出草獵首歸社後，部落族人輪流將首級帶至家中進行招待與餵食，透過這樣人與靈共處一室近距離的接觸，希望透過這樣方式讓靈魂願意成為部落的一份子並成為護佑的力量。歡慶過後，首級必須放置於家戶外所搭建的人頭架或人頭小屋中，並由獵首團團長向其進行唸禱，這個時候人與靈的界線又再次畫出來，而族人也從狂歡的非日常回歸到日常狀態。

從散落於神話、傳說、祭詞以及祭儀的內容中，人與祖靈之間交流、互動的片段，拼湊出傳統太魯閣族群所認知的人與祖靈之間關係，以此明白傳統太魯閣族所認知的人與祖靈間和諧關係的表現形式，並且理解太魯閣族人對進行祭儀場所選擇，來自於人與祖靈之間各有其所屬的空間與距離。透過維持著這份距離，使得族人能夠安穩地生存與繁衍。

第二節 祝福與懲罰的運行

在過往於山林生存的環境中，太魯閣族人建立起自身與祖靈之間倫理關係，為了讓族人與祖靈之間能夠維持關係和諧，gaya 順應而生，不僅規範著生者在世的一切言行，也成為族群社會德行與祭儀的基礎。³⁰曹秋琴在其論文中提到：

Gaya 是經由 pusu rudan (祖宗、始祖)，有其 pusu kari (話語的情境) 在，世人生活的秩序，人沒有 gaya 是無法生存的。……gaya pusu rudan 指的是始祖所遺留的祖訓，違反者會受到 utux 的處罰。³¹

傳統太魯閣族群對於違反 gaya 觸怒祖靈，因而受到懲罰這樣的概念深信不疑，當代部落中仍有不少族人認為這些傳統 gaya 仍需要被遵守與貫徹：「我們 truku 的 gaya 一定要傳承，像我們信長老教會還是天主教，那個一定還是要傳承，在怎麼樣，gaya 是 gaya，信仰是信仰。」³²、「gaya 是

²⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 26-27。

²⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 24。

³⁰ 余光弘曾針對東賽德克群（今太魯閣族與賽德克族）進行調查，並歸納 gaya 一詞在族群中的概念：它真正的內涵除了一般的習俗之外，尚包括法律、道德、禁忌、儀式、禮俗、規範等等；實際上，這個詞彙以「文化」解釋各為貼切。具有相同 gaya 的稱 gi jal gaya 或 gudux gaga；segoleg 的 gudux gaga，狹義的意思一般被學者稱為「祭團」。余光弘：〈泰雅族東賽德克群的部落組織〉《中研院民族學研究所集刊》第 50 期，頁 101。

³¹ 曹秋琴：《gaya：祭祀分食與太魯閣人的親屬關係》（花蓮縣，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，1998 年），頁 12。

³² 講述人：林重慶（七十四歲，男性），翻譯者：陳美華，訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi

以前 Truku 的文化。現在也不要忘記，要繼續我們 Truku 的文化。」³³。太魯閣族社會中會被視為觸犯 gaya 的行為眾多，諸如：擾亂儀式進行過程、不當男女性關係、對長者及祖靈不敬的行為、團體狩獵過程私藏獵物、偷竊他人物品、隨意殺害他人，基本上會破壞部落日常人際關係與和諧的行為多會被視為觸犯 gaya。

太魯閣族人對於這些規範，除了以口頭直接告誡之外，部分的內容透過口傳敘事來進行傳承。一粒米煮一鍋飯的傳說中，過往先祖原本煮小米的方式都是以少量的小米放入鍋中，即可煮出一鍋飯，此處可以將原本煮小米的方式，視作太魯閣族群祖訓流傳下來的行為規範，甚至是儀式的過程，只要依照過往祖訓所教授的方法進行，小米就會照慣例從少量變成一鍋飯。以此來看，後面的情節以某人不按照原本方式，將整把小米丟入鍋內去煮，使得米飯滿出鍋子並且變成小鳥飛走，最後喪失小米的神奇性，族人需要辛勞工作才能溫飽，這段情節就很明顯的呈現出：若不依照祖訓所規範的方式來做事情，很有可能會帶來不好的結果，甚至使得族人生活變得更辛苦。在〈祖靈的聖地〉這類傳說中，就明顯傳遞出若在山林間對祖靈不敬，因而觸怒祖靈的話，會遭遇危險導致傷亡。這些傳說透露出太魯閣族人日常與非日常的生活，都應該遵從祖先留下來的教誨，並且警惕族人，如果依各自喜好而違反 gaya，可能會使得自身或者他人遭受災厄。

從前述可知觸犯 gaya，會遭受到祖靈的懲罰，這樣的思維模式透過長者的告誡、敘事的講述，在太魯閣族社會成為根深蒂固的思維模式。然而祖靈所降下的懲罰，有時並非作用在觸犯 gaya 的罪人身上，而是遵守共同 gaya 團體中的其他人，山路勝彥的研究中就提到這個現象：

共同體之秩序必須嚴格遵守，若是犯了違反行為而且隱瞞就會受神罰。如此神罰並不是違法行為者本人所受，而是衝著共有同一個 gaya 的人們而來。犯罪確實由特定個人的行為所引起，其個人必需提供贖罪的物品，所以個人的責任逃不掉，但是這些違法行為越過個人的，被定位於共同體全體有關之行為。³⁴

山路勝彥所觀察到 gaya 在泰雅族社會中的運作規則，是以一人觸犯禁忌，團體共同承擔的形式運作，但是向祖靈進行懺悔贖罪時，仍然是由觸犯者提供祭品。在太魯閣族社會中若有族人觸犯 gaya 也是以同樣的形式受

(督努·媯飄)、王人弘。時間：2016年4月20日。地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

³³ 講述人：郭忠民（八十一歲，男性），翻譯者：陳美華，訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘。時間：2016年5月4日。地點：花蓮縣秀林鄉可樂部落。

³⁴ 雖然山路勝彥的研究以泰雅族為範圍，但其調查與研究的年代仍泰雅族包含著太魯閣族與賽德克族，且三族在祖靈信仰以及祖訓規範有著許多共通處。山路勝彥：《台灣泰雅族的社會生活誌》，（臺北市，中央研究院民族學研究所館藏，未發行），頁80。

到祖靈懲罰：

utux 的賜福與降禍與血族、姻親有關，若一個家族中的成員違反 gaya，utux 並不一定直接對當事人進行懲罰，禍患可能降臨家族成員中的任何人，降下災難的範圍從現今的案例來看，當事人父系與母系的親屬都計算在範圍內，範圍沒有固定的邊界，最基礎為血緣與共居關係，其次是以自家和其他家庭的來往關係。所以共負罪團體最小空間單位為家屋(家庭)，基本的空間單位是部落(家族)，再擴大至跨部落(親族)。³⁵

程廷透過訪問部落耆老，歸納太魯閣族群認知中觸犯 gaya 所帶來的懲罰，所影響到的群體範圍大小。從其論述可知家庭是太魯閣族群認定承擔罪責最小的單位，依照血緣以及姻親關係的建立，這種受到祖靈懲罰的邊界範圍甚至可能作用到不同部落的姻親族人身上。在一粒米煮一鍋飯傳說當中，也是呈現不依照既有的祖訓規範行事，導致受到懲罰使得小米失去變多的神奇功能。所有流傳的傳說皆是敘述，僅因為一人之過，造成所有族人都受罰，這樣的情節之所以能被太魯閣族社會接受並繼續講述，除了以此教育後代必須努力之外，也因為個人觸犯禁忌，造成 gaya 團體中的其他人甚至全體受到祖靈降下懲罰，這種思維邏輯在太魯閣族群中是普遍的現象。

不僅是祖靈降下的懲罰有可能會作用在遵守相同 gaya 的人群裡，就連祖靈所給予的祝福，在某些情形下會從自身向外擴散，於獵人進行狩獵前的獻祭儀式能夠看到有這樣的禁忌存在：

做 powda 的時候，像我們殺小豬或是紅頭鴨，這個東西絕對不能給別人吃，給別人吃你家裡會出事，只要給別人吃什麼都抓不到。我從小看到大，都是這樣子，我爸爸在殺紅頭鴨的時候，也是自己煮一煮，自己家的人吃。我就問他說：「為什麼不能給別人吃？」他就說這樣夾子會夾不到。等於很多人福氣都沒有了，分出去了。³⁶

Powda (獻祭祈福) 有一個規矩，那就是要用鴨子獻祭，只有自己家戶裡面的人一起獻祭，不能給別人看到，所有從外面來的人都不能來參與家族的獻祭儀式。一個家戶的人一起獻祭，要去打獵的時候也是一樣。在出獵之前要祈福儀式，那是一起上山打獵的人都要一起獻祭的儀式。如果是外面的朋友參與在祈福儀式裡面，意思

³⁵ 程廷：《近代太魯閣族部落空間變遷之研究—以 alang Ciyakang (支亞干) 為對象》(臺北市，國立臺灣大學工學院建築與城鄉研究所碩士論文，2012年)，頁 35-36。

³⁶ 講述人：田文才(五十三歲，男性)，翻譯者：涂孝光，訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi (督督·媧飄)、王人弘、方俊文。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

就是要被吃掉了，祈求的福份會跑到無關的外人身上去了。原本要賜給我們的福份、好運不會跑到我們身上。祖靈給的靈力有些被人拿去了。³⁷

在部落訪問過程中，具有狩獵經驗的獵人，皆表示狩獵前 Powda 完成後的獻祭牲禮，只有家族關係的人能夠食用，並且將分給外人吃視為很嚴重的禁忌。這樣的情形在醫療儀式中也能見到，當巫醫完成與祖靈的溝通及獻祭後，牲禮剩下來的雞或豬肉，只能病患血緣家族的人食用，不能分給他人。

若能夠理解這樣福禍傳染的概念，在太魯閣族社會中是普遍的認知，那麼日籍文獻所紀錄到播種祭進行過程：主祭刻意挑選清晨時間避開他人，悄悄地自行到田地中進行儀式，全程忌諱讓他人看見，³⁸這些行為就能夠推論出來背後的動機。除了避免族人擾亂之外，也懼怕祖靈給予的農耕發展良好的祝福，散發到不相干的他人身上，導致部落農耕收穫不如祖靈所允諾的那般豐碩。這種認為由祖靈所給予族人祝福護佑或者懲罰災厄，會以血緣、分食、接觸等方式向外擴散的概念，在其他民族社會中也可見到類似的思維。³⁹以此思維構築認識世界的方式，對於古早時期生活於山林間依靠農耕狩獵生活的太魯閣族群來說，具有穩定血緣部落社會的發展，首先是以此約束團體成員，使眾人能夠依循祖先、耆老的生存經驗，與萬物進行互動，維持人與自然的平衡關係。再者也能夠透過這種方式確認人與人之間的親疏關係，穩定太魯閣族的社會結構。

太魯閣族群的傳統儀式，無論是祈求農獵有良好收穫的農耕祭儀、祖靈祭，還是希望祖靈能夠原諒族人過錯的獻祭儀式、醫療儀式，都會向祖靈進行獻祭。過往的獻祭多會奉獻自家所養的家禽、家畜作為牲禮，當代族人則多透過購買活著的禽類或豬隻，進行宰殺獻祭，尤其是觸犯 gaya 時，幾乎至少要宰殺一頭豬，以此向祖靈表示自己的悔過之心。太魯閣族的洪水神話皆敘述祖先為了退卻洪水也進行獻祭，但是神話中也提及若隨意獻祭是無法讓神靈滿意，眾人第一次的獻祭神靈以兩種方式將其不滿表現出來，分別為洪水根本沒有退卻以及獻祭的人被退回岸邊，「但醜女又重返陸地，而水勢亦未見退去。」⁴⁰、「但是這個小姐是不好的，

³⁷ 講述人：冉文章（七十一歲，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

³⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁17-21。

³⁹ 這種神秘力量在人類學家科德林頓對美拉尼西亞土著人進行觀察研究時，發現的「曼納」(Mana、瑪納)信仰相似，「曼納」是原始初民所擁有的一種根本的表象，以為世界上隨時隨地都有一種亦精靈、亦物質、亦抽象、亦具體、能禍能福、能生能死、萬物靠它而生存、人事因之而變化、變幻無窮、往來莫測的神祕勢力。曼納的力量不固著於任何物體，能經由任何物體傳遞。詳見[德]恩斯特·卡西勒著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》（北京，中國社會科學出版社，1992年），頁86。

⁴⁰ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第

普通的，所以雖然給了，水還是沒有退。」⁴¹、「但是海看到女孩子不漂亮，就把女孩子退回來。」⁴²，第一次獻給神靈的活祭並非最好的，所得到的結果是被退回以及洪水仍在，這些敘述呈現出太魯閣族人的認知與想像中，面對神靈這樣的存在，縱使對其敬畏但給出的奉獻若有所保留，仍然無法獲得所求，只有誠心獻上自身所能給出最好的祭品，才能讓神靈滿意，類似的情況出現於祭儀的祭詞中：「今年獵獲豐富、農收良好，所以有如此豐盛食物祭祀祖先。」⁴³、「我恭敬獻祭給你的，我現在獻祭給你的，是我辛苦買來的。我供祭給你的祭品，是在靈界最珍貴的，也是我費盡辛苦買來的。」⁴⁴，無論是主祭或是巫醫，在對祖靈進行奉獻時，都一再強調是族人透過辛勞所獲得的成果，以此期望祖靈能夠接受與滿意族人的獻祭，並且能夠聽從族人的心願，給遇賜福或者原諒過錯。

晝日羿·吉宏分析太魯閣族人進行獻祭與祖靈給予祝福之間的關係，認為人與祖靈之間互動呈現以下的特點：

家豬—勤勞本質：人的力量—供祭祖靈

山豬—祖靈福佑：靈的力量—分食親族⁴⁵

上述的家豬可擴大解釋為畜養的禽鳥、豬隻與農耕作物，甚至當代的概念中透過自己辛勞賺取的金錢所購買的獻祭動物都可視作此範疇，而山豬的部分除了可以視作族人於山林中狩獵到的動物，更可以擴大成農作物的豐收、出草獵首的順利等等。如此來看，族人與祖靈的互動過程中，良性的狀況為：族人獻上勞動的成果奉獻給祖靈；祖靈則賜福給族人穩定的野獸與農作，在這過程中族群獲得良好的發展，祖靈也獲得族人的供養。

向祖靈進行獻祭除了祈求護佑外，另一個目的則是希望獲得祖靈的原諒，前述已知太魯閣族人深信，若違反 gaya 就會觸怒祖靈而受到懲罰，從個人到跨部落的姻親成員都有可能因此遭受災厄，為了平息祖靈的憤怒，避免災厄繼續產生，會由犯忌者進行獻祭，以平復祖靈的憤怒。在部落實際狀況中，又可分為觸犯 gaya 者先行承認犯錯，⁴⁶以及發生災厄後於 gaya 團體內找尋犯忌者兩種情況，其過程如下：

四冊後篇〕，頁 104。

⁴¹ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 10。

⁴² 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 13。

⁴³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 18。

⁴⁴ 晝日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁 112。

⁴⁵ 晝日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫—太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》，頁 71。

⁴⁶ 在觸犯 gaya 時自行向眾人公開，以及觸犯後被他人糾舉指正，而進行獻祭儀式皆屬於先行承認犯錯。

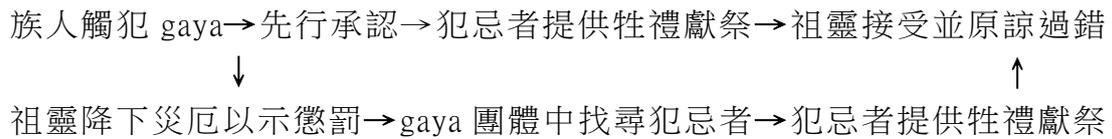


圖 5-2-1 化解觸犯 gaya 流程圖

太魯閣族群傳統社會秩序，就是透過祖靈的無形力量，對族人的言行達到約束的作用。當有人觸犯 gaya 時，若不第一時間自行承認並提供牲禮獻祭祖靈，日後自己或親族發生災厄時，就會聯想到此為祖靈所降下的懲罰，為了避免災厄繼續發生於是承認隱瞞犯忌的事實。其他族人則因災厄的發生，判斷是祖靈的懲罰，而團體內確實是有人觸犯 gaya，因此，加深對於這樣的運作規則的崇信。雖然族人相信祖靈會因為觸犯 gaya 而降下災厄以示懲罰，但是並不認為這樣的互動是單純讓族人遭受痛苦與磨難，而是透過這樣的警示作用，讓部落能夠維持穩定的秩序以及和諧的人與萬物之間的關係。

太魯閣族傳統生活的場域，多是選擇居於深山中地勢較平緩的台地，以火耕旱作的方式務農，定點設陷阱的方式狩獵，這些傳統的農獵方式往往必須付出許多勞力，但受限於人力、農耕技術與土地肥沃程度，未必有良好的收穫。在這樣的時空環境中，太魯閣族人相信透過祭儀向祖靈祈求以及遵從自己祖先所流傳下來的 gaya 規範，就能夠獲得祖靈的護佑，從而保證農耕與狩獵上的豐收。另一方面，雖然祖靈的懲罰不一定降於觸犯 gaya 的族人身上，但是當災厄發生時，反而使得族人加深「不是不報；時候未到」的印象，進而強化群族對於 gaya 遵從的心理。由於祖靈的賜福與懲罰可能會從自身傳散給他人，造成太魯閣族傳統祭儀多半具有隱蔽以及限定親族參與的特性。綜合來看，祖靈的賜福與懲罰，除了促使太魯閣族人在先祖輩的經驗與規範下，與萬物間進行和諧的互動之外，更重要的是以此來解釋生活中遭遇的各種變化與困頓，從而能夠在險峻的山林間面對各種未知與難解的狀況。

第三節 品德與典範的表現

太魯閣族的口傳敘事除了蘊含人與祖靈之間的關係、祖靈對族人進行責罰與祝福的規則之外，也述說著太魯閣族人活在世間，何種行為是受人尊崇的典範。Hakaw utux 傳說中除了敘述生者與祖靈所處環境不同之外，還提及到太魯閣族人若在死後要通過 Hakaw utux 抵達祖靈之地，就要證明自己在現世完成一定的功績，男女各有其判斷標準：傳統男性必須有獵首、狩獵的經驗；女性則是要會織布，通過驗證者得以進入祖靈

之地，否則會被推下橋去。⁴⁷傳說中證明的方法有若干：過橋之前先洗手，如果手變紅，或者水中有血跑出來就表示男子有獵過人頭，女子會織布，能夠抵達祖靈之地，反之則代表男女在世沒有達到應有的標準，不得進入祖靈之地，甚至會被推落橋下。⁴⁸也有傳說敘述在橋上會有審判的神，要男子拿出生前使用的刀子，若刀子上有血跡就表示獵過首，反之則無。⁴⁹女子則是看手臂上有沒有因為勤於整理苧麻線而長繭。⁵⁰無論是使用何種檢驗方式，其基本的判斷標準仍是男獵女織。

傳說中通過 Hakaw utux 必須要具備的條件，與過往太魯閣族社會中兩性的文面資格完成一樣，男子需出草獵過首級，女子則是要精通織布的技術。⁵¹但是太魯閣族對於男子文面的條件逐漸寬鬆：

凡取得首級的男子，皆可於下顎施刺，長約五、六分，寬三、四分。但約自三十年前起，此風漸廢。近年來凡曾經參與出草團體，或觸摸過敵人首級或屍體者，即具有於下顎施刺的資格。現今更是簡單，凡獵獲山豬者，即可施刺。⁵²

雖然在社會制度上對於男性的文面資格逐漸放寬，但是其判別的標準仍然牽涉到男性於山林狩獵的能力。

太魯閣族文面條件的放寬，其背後還有可能與日本殖民統治臺灣期間，強制禁止臺灣原住民各族群的獵首習慣有關。在太魯閣戰役之前，日本政府就已經針對原住民的獵首行為進行取締與責罰，並且要求受其統治的泰雅族部落不再進行獵首與文面行為。⁵³但是即便日本政府強制禁止，仍有族人私下進行文面：

從頒布文面禁令起至完全革除文面習俗當中 20 年左右，泰雅族部落私下文面的行為仍極為普遍，但為躲避日本人的取締壓迫，文面的條件漸漸放寬，甚至連原本不可文面的幼兒少年，或是初經尚未來臨的少女，在父母的要求下提早文面。⁵⁴

⁴⁷ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 247-260。

⁴⁸ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 247-252。

⁴⁹ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 259-260。

⁵⁰ 劉育玲：《台灣賽德克族口傳故事研究》，頁 140。

⁵¹ 刺文之要件，男子以馘首為要件，不然不具備施術的資格。婦女的額部刺文無須條件，凡十歲前後即可施術，而臉頰部位的施術則是年齡稍長且已經練達織布技術者才能施刺。詳見森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁 266-267。

⁵² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 83。

⁵³ 臺灣總督府警察本署編；陳金田等譯：《日據時期原住民行政志稿》〔第二卷·上〕（南投，臺灣省文獻會，1997 年），頁 405-406、436。

⁵⁴ 馬騰嶽：《泰雅族文面圖譜—關於泰雅族文面習俗的文化研究、口述歷史與影像紀錄專書》（臺北，攝影天地雜誌社，1998 年），頁 86。

因日本政府的強制禁止，造成泰雅族、太魯閣族與賽德克族，為了延續傳統文化，而放寬文面標準。甚至在太魯閣戰役後，日本政府的殖民政策深入太魯閣族群各個部落，最終因日本政府的強制禁絕之下，獵首與文面行為也不再進行。⁵⁵太魯閣族群在日本殖民統治期間，雖然對於男性的文面資格逐漸放寬，甚至由獵首改為獵獲山豬即可，但是不管資格如何變化，仍然牽涉族群男性於山林狩獵的能力。而且無論是 Hakaw utux 傳說還是文面習俗，都表現出太魯閣族社會對於兩性分工的重視，不僅視作族人成年的資格，同時也是族人死後能否進入祖靈之地的判斷標準。

從太魯閣族文面的資格變化來看，Hakaw utux 傳說內容中對於男性死後通過 Hakaw utux 的標準，之所以有獵首與狩獵兩項不同的標準，其原因可能來自於現實生活中獵首習俗受到殖民政府的壓迫，使得傳說的內容迎合文面資格的變化，將進入祖靈之地的條件由獵首的經驗，轉變為狩獵的經驗。Hakaw utux 傳說與文面習俗皆體現太魯閣族群對於男女分工的觀念，並以此與成年的資格連結。傳統太魯閣族人將獵首視為文面的資格，而獲得文面在族群社會裡被視作成年的一個象徵，王孝廉認為：

並不是每個人都有紋身的資格，紋身在許多部族中是一個成員從俗到聖的一種通過儀禮，人類在巫術信仰中，通過一定的儀式而得到神秘的咒術力量，由凡人而提升成為接近神的超人，紋身正式通過肉體的切裂損傷，通過忍受痛苦的試煉（一種信念的考驗）而完成的一種記號。紋身通常是和成年的儀式聯在一起，是一種成長和完成的標記。……台灣的泰雅族相信，如果不紋身，死後祖宗就不認他，他就不能通過回歸祖靈的一座靈橋，只有獵過人頭的男子和善織的處女才具有紋身的資格，如果此女子在紋身時已經不是處女，就必須以豬肉及酒作為贖罪的代替，舉行過淨祓的儀禮之後才准紋身。⁵⁶

太魯閣族社會不僅將文面視作成人的象徵，更透過獵首這項嚴格的規定，考驗男子是否承擔起家庭與家族生計。另一方面從人與祖靈的關係來看，Hakaw utux 傳說強調死後能夠抵達祖靈之地的條件是生前的獵首經驗，因此，傳統太魯閣族社會中文面者的社會地位遠高於未文面者，不僅是他們通過了忍耐痛苦的試煉，更重要的是他們在現世達成的功績，並且確

⁵⁵ 日本政府透過武力壓制以及教育宣導，使得獵首與文面兩項習俗難以進行傳承，最終於 1939 年左右泰雅族、太魯閣族與賽德克族三族就不再進行獵首與文面相關活動。馬騰嶽：《泰雅族文面圖譜—關於泰雅族文面習俗的文化研究、口述歷史與影像紀錄專書》，頁 85。

⁵⁶ 詳見王孝廉：〈圖騰、巫術、信念〉，《神話、信仰與儀式》，（台北縣，稻鄉，1996 年 7 月），頁 34。

定了身後能夠通過 Hakaw utux，成為祖靈的一份子，以此來確立自身與祖靈之間的聯繫。

獵首與織布，分別是傳統太魯閣族文化中評價男女社會地位的標準，這樣的價值觀依靠著 Hakaw utux 傳說與文面習俗來加以穩固。從太魯閣族傳統於山林間進行農獵的生活型態來看，獵首與狩獵是作為負擔家庭生計重要的能力，前章敘述已知太魯閣族社會普遍認為獵首行為與獵首祭儀，能夠為家族與部落增加靈力的護佑，晷日羿·吉宏認為傳統太魯閣族人相信獵首帶來的靈力能夠增加狩獵成果，而狩獵成果豐碩印證祖靈的護佑，同時獲得農耕豐收的保證。⁵⁷以此來看，獵首不僅是作為成年的考驗，同時也是為家族、部落帶來靈力的成長，進而獲得更好生存發展的重要行為。因此，可以理解獵首作為文面與成年資格，背後包含太魯閣族男子以證明自身能夠保衛以及延續家族發展。太魯閣族群男性的文面以及死後抵達祖靈之地的資格，從最初必須獵首逐漸寬鬆為參加出草團，到最後轉化為獵取山豬即可，雖然看似制度與行為的轉變，但其內涵仍依附在族群的信仰及生產力的需求上。

傳統太魯閣族婦女相當重視織布，日常家務、農耕之餘幾乎都是在從事織布的相關工作，在日本學者對於太魯閣族的日常生活進行紀錄時，特別注意這個現象，同時也觀察到善織者獲得較多人的尊敬：

整體來說，婦女比男人勤勞，無時無刻都在工作，連走路也不停地搓捻麻線。⁵⁸

擅長織布與裁縫的婦女，其地位猶如砍過敵首的勇士，有資格於雙頰文面，佩帶臂環、手鐲、戒指。而不會織布的女人，就非真正的女人，結婚的聘財，自然也會因此而減半。⁵⁹

相較於男性將獵首、狩獵視作文面以及抵達祖靈之地的資格，背後聯繫的是維繫族群生存的食物來源，女性則是以織布能力與技巧作為重點，而非農耕或是生育能力，這一類對於族群經濟或擴張發展有利的項目，以此來看女性的善織背後應該也是具有某種類似的連結與期待。

太魯閣族婦女進行紡織裁縫所做的衣物，除了供給平時家人日常的服飾之外，還有部分重要的場合中會需要特殊的服飾，獵首團出草即是其一，「凡曾獲得首級者必須穿著紅毛線上衣，並帶著山豬牙手鐲。」⁶⁰

⁵⁷ 晷日羿·吉宏：《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》（臺北市，山海文化雜誌，2011年），頁28-29。

⁵⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁51。

⁵⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁53。

⁶⁰ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第

在獵團進行出草獵首時，曾獵過首級者，是允許做出特別的裝扮，以彰顯自身的勇武與不同。當獵首團出草獵首順利，返回部落時，眾人出來迎接的過程，也是部落男女彰顯自身價值的重要時刻：

社人聞聲皆趕來迎接。出草者的家人亦帶來美服與裝飾品，讓砍首者當場換裝打扮。⁶¹

社內婦女及孩童聽聞，皆趕緊跑出來迎接，出草者的家屬還攜帶 lukus ulan（附有鈴鐺的舞衣）前往。若獲首級者是自己的丈夫或親戚，即當場為其穿上。⁶²

入社之後，獲首級者就向擅織布的婦女借用項鍊、戒指及頭飾等來打扮自己。第二天又要其他婦女借用服飾，婦女們亦以出借為榮。⁶³

這些敘述都表明，在獵首順利歸來的場合，不僅是男性彰顯其勇武的時間，也是婦女展現平時織布、裁縫能力的時刻，甚至在部分社群是獵首者向部落中擅長織布的婦女借用衣飾來進行打扮，借用者也會因受到勇武男性的肯定而感到榮耀。因此，婦女越擅長織布與裁縫，代表著越能提供家族的男性於出草獵首順利回來之時，身著令人稱羨的華服。尤其獵獲首級並非尋常之事，因此太魯閣族的男性，在進行選擇的伴侶時，自然也會希望擅長織布，以便在自己獵首歸來時，能夠光采亮麗的受到眾人崇敬。只能透過取得獵首資格才能穿上的衣飾，以及獵首歸來換上平時不會穿著的服飾，為太魯閣族的婦女提供了對男性獵首活動的參與感，而且相較其他能夠身穿華服的場合，傳統獵首出草以及祭儀明顯具有較多舉行的時機。將這種非日常但具有狂歡及重複性的場合與婦女勤於織布的習慣聯繫起來看，太魯閣族的婦女們孜孜不倦地學習與從事織布相關工作，也可能蘊含著家族內的男性，能夠持續出草獵首成功的期待。透過男性獵首的成功以此來為家族、部落帶來靈力的提升，獲得更美好的生活。

由上述可知，Hakaw utux 傳說中對於男女死後進入祖靈之地的條件，都指向獵首的行為，差別在於男性以直接明述，女性則以襯托男性的方式呈現。由於太魯閣族人相信獵首能帶給家族、部落相當大的助益，因

四冊後篇〕，頁 35。

⁶¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 36。

⁶² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 38。

⁶³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 39。

此透過傳說以及文面習慣，讓男獵女織不僅成為信仰中族人與祖靈間的聯繫，同時也成為族人在世的行為典範。因此，當獵首與文面受到殖民政府強制禁止時，太魯閣族人的社會秩序與價值觀受到很大衝擊。

日本政府透過武力壓制以及教育宣導，使得獵首與文面兩項習俗難以進行傳承，在 1939 年左右泰雅族、太魯閣族與賽德克族三族就不再進行獵首與文面相關活動。⁶⁴因為習俗遭受禁絕，太魯閣族人無法實現傳統的行為典範以及與祖靈的連結，在太魯閣族社會中產生集體的焦慮，為了化解這樣的焦慮，一部分族人透過其他宗教信仰來轉移，而一部分宣洩的出口可能以其他方式加強自身與祖靈的聯繫，男性將獵首的經驗轉向狩獵，並且視為勇猛，女性的部分則是更加強調織布的重要性，這些變化的表現也出現於傳說以及耆老的記憶中：「所以要經過彩虹橋，是沒有辦法騙的，你必須要會織布或打獵。」⁶⁵、「女孩要學會織布，不然以後走了以後不會通過 Hakaw utux」⁶⁶，甚至也有女性耆老表示幼年因受到強迫學習織布，反而產生抗拒：「我不學織布的原因是在學織布之前的抽絲作線的時候，就被我母親罵得很慘，等到要學織布的時候就完全沒興趣了。」⁶⁷。這些都反映出，即便獵首與文面受到殖民政府阻礙，太魯閣族人仍試圖維持傳統男女的行為典範。但是戰後當臺灣整體經濟活動逐漸改變，太魯閣族社會也逐漸不再以農獵作為主要生活模式時，狩獵與織布技術也慢慢從族人生活中淡去，直到 1990 年代左右才在原住民族群運動中，作為族群傳統文化而再次被重視。

不僅 Hakaw utux 傳說蘊含太魯閣族群對於人生在世的典範追求，在太魯閣族群所流傳的諸多口傳敘事中都含有品德與操守的教化功能，一粒米煮一鍋飯的傳說⁶⁸不僅暗示著違反 gaya 會帶來嚴重的懲罰，警惕族人遵守 gaya 外，在傳說最後多半告誡族人必須勤勞工作才能溫飽。獵首由來的傳說⁶⁹也是藉由欺騙與獵首的關係來警告族人不能欺騙他人，拔獸毛變肉的傳說⁷⁰規勸族人不可貪心，人變動物的故事⁷¹也大多呈現懶惰沒有好下場的結果，狗不能說話傳說⁷²則以狗的下場來規勸人不可隨意亂說話，

⁶⁴ 馬騰嶽：《泰雅族文面圖譜—關於泰雅族文面習俗的文化研究、口述歷史與影像紀錄專書》，頁 85。

⁶⁵ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 247。

⁶⁶ 講述人：高秀琴（八十二歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘。時間：2015 年 7 月 27 日。地點：花蓮縣秀林鄉和仁村。

⁶⁷ 講述人：林阿免（八十七歲，女性），翻譯者：陳美華，訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘。時間：2015 年 7 月 27 日。地點：花蓮縣秀林鄉和仁村。

⁶⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 95-96。

⁶⁹ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕，頁 343-345。

⁷⁰ 許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 267-268。

⁷¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 100。

⁷² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 96-97。

諸如此類富有道德勸誡的敘事，在太魯閣族社會中廣泛流傳，以此教育下一代並呈現出太魯閣族社會道德操守的觀念：

對神話傳說分析首先可辨認甚麼是他們的價值主題，一個民族文化的價值主題可以看作是他們對宇宙、人與自然的關係以及人與人關係的認識。……我們可以引出泰雅族的價值重點有：勤勞、豐足、合群、守法。⁷³

李亦園所提出的看法不僅在泰雅族中可見其現象，太魯閣族社會同樣也是藉由這些口傳敘事期許與教育族人，以此達到家族與族群內部和諧的人際關係。綜合上述，太魯閣族透過制度、口傳、信仰等，塑造出推崇勤勞、遵守 gaya、知足、善獵以及善織的價值觀，其背後的目的仍是為了族群能夠穩定地生活與發展。

第四節 文獻與口述間對祖靈觀念的差異

現在於太魯閣族部落訪問七、八十歲的耆老，所能訪問到的多為日本殖民時代末期的生活狀況，若要瞭解太魯閣族群更早期於深山中農獵生活的樣貌，多只能依靠文獻資料，其中又以日本殖民時代的調查較有系統與完整，⁷⁴此時期的文獻雖然是具有時代意義的參考資料，但其記錄的內容，有時會出現與太魯閣族傳統概念相牴觸，或是以文獻內容對照太魯閣族群耆老的記憶與口述時，兩者相異甚至內涵相衝突的情況。

太魯閣族的洪水神話在日治時期文獻紀錄裡，就出現鮮少見聞的神靈概念。森丑之助在《臺灣蕃族志》一書中，為流傳於南投與花蓮兩地太魯閣族部落的洪水神話定下〈奉犧牲於海神之傳說〉的標題，⁷⁵這則神話中不僅海神是眾人獻祭的對象，還透過夢占的方式傳達所需要一女子，因沒人想犧牲眾人只好投入一醜女。獻祭無效後，第二次夢占時海神更表示對於第一次眾人獻祭醜女感到不悅。⁷⁶在森丑之助的紀錄中，海神似乎是眾人賴以維繫的祈求對象。在同一時期的文獻中，佐山融吉也有記錄到洪水神話，但是內容並未特別敘述族人獻祭的對象為何，也沒有出

⁷³ 詳見李亦園：〈祖靈的庇蔭—南澳泰雅人超自然信仰研究〉，《臺灣土著民族的社會與文化》（臺北市，聯經，1982年），頁379。

⁷⁴ 清政府統治臺灣時期，雖然有漢人進入到花蓮北端進行生活，官方所留下的方志或是文人筆記等文獻中也零散紀錄當時宜蘭至花蓮北端原住民的狀況，但多以阿美族、撒奇萊雅族與葛瑪蘭族的紀錄較多。

⁷⁵ 在森丑之助的原著中所下的標題即為〈海神に犠牲を捧げし話〉顯示森丑之助認為此則洪水神話中族人所獻祭的對象為海神。在內文森丑之助則以海の靈和神兩種概念來敘述族人獻祭的對象。中央研究院民族學研究所館藏進行的翻譯，皆統一為海神原因在此。詳見森丑之助：《臺灣蕃族志》〔第一卷〕（臺北市，南天書局，1996年），頁252。

⁷⁶ 森丑之助著，中央研究院民族學研究所編譯：《臺灣蕃族志》〔卷一〕，頁322-324。

現夢占的情節。⁷⁷過往太魯閣族要舉行重要活動，諸如：播種、狩獵、獵首以及進行各項儀式之前多會進行夢占，以此預測行程能否順利，多數研究紀錄表示透過夢境告知族人吉凶禍福的存在是祖靈，⁷⁸尚未見到有類似海神的存在成為族人夢占的警示者。由此可以反證森丑之助所紀錄的洪水神話，應該是將祖靈的概念換成海洋之神明。類似的狀況也出現在日本學者紀錄泰雅族洪水神話的相關文獻中，李福清從泰雅族傳統信仰裡主要以 utux（靈魂、鬼）為信仰對象，並無海、海神這類概念，推論文獻中泰雅族洪水神話以海神稱呼獻祭的對象，應為當時日本學者所進行的調整更動。⁷⁹日本學者進行調查記錄時，將泰雅族與太魯閣族的洪水神話中祖靈的概念，詮釋為海洋之神，顯示當時的日本學者，對於太魯閣族祖靈信仰的概念並未深入瞭解，因此，當調查時聽聞到太魯閣族的口傳敘事，對於其中的祖靈概念的部分就以日本人所能理解的自然神靈概念加以進行詮釋。⁸⁰

日本學者這樣的詮釋方式也在紀錄太魯閣族人祖靈信仰時出現，文獻中對於太魯閣族各社群的信仰概念皆有紀錄，在敘述過程中將太魯閣族人信仰中的 utux 解釋為神，並且將其區分為善神與惡神：⁸¹

神靈（utux）有善神（utux malu）與惡神（utux naqih）之分。善神守護番社，透過作夢，讓人預知當日運勢吉凶。惡神又分成：橫死者的亡靈、臨終時無人看護者的亡靈，以及壞人的亡靈。亡靈會變成夢魘侵襲人，或於往來途中加害路人。⁸²

神靈有善神（malu utux）、惡神（naqih utux）、風神（dnamay）。⁸³

⁷⁷ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 104。

⁷⁸ （1）李亦園：〈祖靈的庇護—南澳泰雅人超自然信仰研究〉《中央研究院民族學研究所集刊》第 14 期，頁 15。（2）廖守臣：《泰雅族的社會組織》（花蓮，慈濟大學，1998 年），頁 224。

⁷⁹ [俄]李福清：《從神話到鬼話》（臺中市，晨星，1998 年），頁 27-28。

⁸⁰ 日本的傳統信仰源自於古老的禮拜，崇拜被稱為「神」的古老神祇。「神」的概念並不只有一個，神話的帝王、英雄、自然界的精靈、日本神話中的神靈等，都包含在神的概念中。且神明大多為某一部族或區域的守護神，是該團體中共同祭拜的對象。詳見 Helen Hardacre 原著，李明峻譯：《神道與國家（1868-1988）：日本政府與神道的關係》（臺北市，金禾，1995 年），頁 16。

⁸¹ 在日籍原書中，針對太魯閣族各社群宗教觀念的紀錄，以漢字「神」並用日語標上 utux 拼音（オツトフ即 utux 之音），另外其下分為善神與惡神皆同樣以漢字呈現，旁邊標註拼音，顯示日本學者在進行紀錄時就已將太魯閣族的靈的概念轉化為神明，並非漢譯者自行的轉化，日本原著即如此呈現，為了閱讀的便利以下仍用中央研究院民族學研究所翻譯出版之內容呈現。原文版詳見臨時臺灣舊慣調查會編著：《蕃族調查報告書》（3）（臺北市，南天書局，1983 年），頁 24、29、30。

⁸² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 23。

⁸³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 26。

神靈有善神 (malu utux) 及惡神 (naqih utux) 之分。……可依夜夢判辨善、惡神靈。夢中賜予人們肉品、首級及其他物品之神靈，屬於善神稱 malu utux。反之，讓人受傷，使大河受阻或有蛇出沒等，皆屬惡神所為。⁸⁴

以日本學者的調查紀錄呈現來看，似乎太魯閣族人的觀念中，人的吉凶禍福是由不同的神明所掌控，且夢占的結果也是以神明的好壞而定。但是，從前述章節可知，太魯閣族人的信仰觀念中，相信人的吉凶禍福皆來自於祖靈的影響，至於賜福或是降災則是祖靈透過人的行為來決定：勤勞、善良、遵守 gaya、敬畏祖靈者會受到祖靈的護佑，反之若觸犯 gaya、對祖靈不敬者，則自身或是族內團體成員會受到祖靈的降災。顯然日治時期文獻中對於太魯閣族祖靈概念的紀錄與部落族人實際的認知概念有所出入。

廖守臣的調查紀錄中對泰雅族、太魯閣族與賽德克族三族群的生死觀念有明確的敘述：

死亡有兩種：一曰「善終」，sedeg 語曰 maio rutux，segoleg 語曰 pilakr rutux；一曰「凶死」或稱「惡死」、「橫死」，sedeg 語曰 nakix rutux，segoleg 語曰 yakix rutux。⁸⁵

文中所提及的 sedeg 語所指的即是太魯閣族與賽德克族的用語方式，就紀錄善死與惡死的族語來看，發音與日治時期文獻中日本學者所述的善神與惡神相當接近。由此能夠推估當時日本學者進行調查時，因為以日本語境中神明的概念對太魯閣族的 utux (靈) 進行概念的轉化與紀錄，造成太魯閣族人講述傳統觀念中的善死與惡死狀況時，就被日本學者紀錄成善神與惡神的分類，並且認為分別執掌對族人進行賜福與降災、給予好夢與壞夢的工作。然而實際太魯閣族所認知的祖靈信仰中，族人的吉凶禍福大多數由祖靈 (utux rudan) 所掌控，夢占也是祖靈入夢給予的徵兆。至於凶死情形的亡靈，則是會在死亡處附近危害生者，因此，若部落有人臨死無人照顧，在家「凶死」，家人會棄捨棄物內一切物品並且搬遷，橫死在外，通常在野外簡單的埋葬後，就會刻意迴避不再接近那附近。⁸⁶而日治時期文獻中所謂的善神與惡神的稱法，應該為太魯閣族人區分人結束生命轉變為靈魂時的狀態。

除了因為族群神靈觀念的不同，造成文獻敘述與太魯閣族傳統認知概念之間有所差異之外，還有日本學者對當時祭儀行為過程的敘述，與

⁸⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 26。

⁸⁵ 廖守臣：《泰雅族的社會組織》，頁 157。

⁸⁶ 廖守臣：《泰雅族的社會組織》，頁 158。

族人傳統獻祭祖靈的思維相牴觸的情形。日治時期文獻中對於太魯閣族群進行祖靈祭過程，多敘述族人在祭儀前出外狩獵，返社後以獵物與農耕收穫祭拜祖靈：

收割全部結束，首先前往狩獵，返社後，由戶長親自以樹葉包裹粟麻糬、獸骨、酒等物品，繫綁於住家附近的樹枝上。⁸⁷

祭儀前一天外出狩獵。祭儀當天，祭祀團團長用樹葉包裹獵獲獸肉、新粟、新黍，然後攜往社外，待離社有一段距離處，將之吊掛於樹枝上。⁸⁸

祖靈祭舉行的時間大多都是在收割之後，因此，可以視作太魯閣族人為了感謝祖靈今年度的護佑，並且期望來年也能順利所進行的祭儀行為，其中祭拜祖靈所用之祭品分別為上山獵獲的獵物以及農耕作物。雖然日治時期文獻如此紀錄，但是當代在部落訪問過程中，也有獵人表示在山上狩獵到的動物，是不能作為祭典儀式中獻祭給祖靈的牲禮：

一年舉辦一次部落歡樂的祭典，我們都帶著平常吃的食物來獻祭給祖先吃（smuwalrudan），還有米酒，割取一些肉，那是一定要有的祭品。在這祭典裡面什麼是不能帶來的禁忌呢？就是山上的獸肉（samat）。因為山上的野獸，包含所有的鳥類都是祖靈養的，那些都不是人在家裡養的，只有自己勤勞在家畜養的動物就叫做家畜，這些才是獻祭給祖靈的祭品。⁸⁹

從耆老的敘述可知，於山林獵取的動物之所以不能夠作為祭拜祖靈的牲禮，因為山上狩獵到的動物是祖靈賜給族人吃的，這些獸肉並非由族人自己勞動畜養大的動物，不能代表族人辛勤的勞動。

晷日羿·吉宏認為太魯閣族人狩獵前進行的獻祭儀式有兩個關鍵概念，首先是透過牲禮的血紅與祖靈產生聯繫，以此獲得祖靈靈力的傳輸，從而保護狩獵者。第二是人與祖靈間的交換概念，牲禮代表著族人勤勞付出的心意，而祖靈賜予山林中的野獸使族人能夠獲得生活所需的食物。⁹⁰從狩獵前的獻祭儀式內涵能夠清楚得知，山林間的野獸對於太魯閣族人

⁸⁷ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 18。

⁸⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕，頁 20。

⁸⁹ 講述人：許有祥（七十八歲，男性），翻譯者：晷日羿·吉宏，訪問者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

⁹⁰ 晷日羿·吉宏：《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》，頁 83。

來說，是祖靈表彰族人平時辛勤勞動以及遵守 gaya 規範行事所給予的賜福，因此，若在祭拜祖靈的祭儀場合中以山上獵取到的獸肉作為獻祭祖靈的祭品，確實是相當荒謬的行為。因此，日治時期文獻中對於太魯閣族群祖靈祭過程的敘述，應該是其他行為誤植。

當代訪問過程中，部分耆老表示，過往長輩帶領其上山狩獵時，若有獵到動物，會在山上進行簡單的處理，以及向祖靈進行一些感謝的行為：

獸肉背回來之後，還是有一定的習俗，有一個專門對祖先念誦獻祭的人，像部落頭目就是其中之一。擰一點肉做祭品然後獻祭，這就是 qmsur。把祭品拿到沒有人的野外，就在那裡跟祖靈講話，在人還沒有吃以前，要先祭給祖先吃。

獵人回來之後獻祭祖先的祭品，那只是隨意擰下一點，對祖靈講話獻祭之後就丟棄。⁹¹

以前是會在獵到獵物時，拿牠的肝，切一點肝，然後就這樣說：「這次抓到的，由祢上帝給，以後我們陷阱盡量也會給我們好的獵物。」大概內容是這樣子，現在比較沒有這樣做了。⁹²

抓到獵物，在山上處理的時候，人還沒有吃之前，要切一點生肝，拿去給祖先，謝謝祖先的意思。⁹³

獵到獵物之後，為了感謝祖靈的賜予，將獵物身上的一小部分取下（通常是肝臟部位），並對祖靈念誦禱詞，接著將其置於野外，這樣的行為與農耕祭儀、祖靈祭儀或是獻祭儀式相比，較偏向為族人向祖靈表示感謝之意的行為，並非正式的儀式。當代訪問中有的講述是在山上處理動物內臟時就會向祖靈進行感謝，而有些則是回到部落才由具威望者來代表進行，進行過程也多是一人獨自於家戶外向祖靈禱唸，無論是在山上還是部落裡，必須向祖靈感謝完之後，才將獵獲的動物與家族親屬分食。

將當代部落獵人講述的獵獲動物後，取獵物身上一部分向祖靈表達感謝的行為，與日治時期文獻紀錄的祖靈祭中，祭儀者拿狩獵到的野獸骨肉出部落外向祖靈獻祭，之後族人分食慶賀的過程進行比較，能夠發現兩者過程的行為表現相當類似。由此推估日治時期文獻中所呈現，族

⁹¹ 講述人：黃忠發（七十八歲，男性），翻譯者：晝日羿·吉宏，訪問者：晝日羿·吉宏。時間：2002年11月26日。地點：花蓮縣萬榮鄉萬榮村。晝日羿·吉宏同意本文引用其田調成果。

⁹² 講述人：鄭阿源（七十四歲，男性），訪問者：Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年7月4日。地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。

⁹³ 講述人：冉文章（六十九歲，男性），訪問者：晝日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

人以獵取到的獸肉作為祖靈祭祭品的敘述，可能是將感謝祖靈賜予獵物所進行的行為，誤認為是祖靈祭的主要過程。抑或紀錄者混淆了族人為了祖靈祭而宰殺的家禽家畜的肉與山上獵取回來進行分食的獸肉，因此，誤認族人將獸肉作為祖靈祭的牲禮。

進行非自身族群文化的調查與紀錄時，難免會因族群間時空背景的差異與距離，出現許多認知與觀點的不同。日治時期的學者進行臺灣原住民調查時，受制於時空環境的影響，進出原住民部落不易，加上政府治理原住民政策的需求，必須有相對的成果予以呈現。因此，進行調查記錄的過程中，面對原住民各族群中難以解釋的文化時，會以自身所能理解的概念進行替換，便於日本文化體系的讀者與官僚方便閱讀與理解，或者見聞到任何原住民的行為皆鉅細靡遺的紀錄，即認為能夠解釋其族群文化。但是當學者作出這樣的轉化，未關注到族群本身的信仰內涵時，往往會出現對於族群文化的誤解：太魯閣族的祖靈信仰被轉化成神明概念，連帶民間文學中祖靈的角色也被替換成海神；文獻中紀錄族人狩獵歸來後以獵取到的野獸作為祖靈祭的獻祭品，與太魯閣族傳統的人與祖靈互動關係衝突。這些文獻與實際狀況的衝突，凸顯出日本殖民時期，太魯閣族處於族群弱勢的情形下，其傳統文化的紀錄與解釋權利，皆落於統治者手中，造成文獻中所敘述的族群樣貌，與實際情況有所落差。

小結

傳統太魯閣族社會的穩定依附於祖靈信仰，還有以此延伸出來的 gaya，在族群傳統祭儀中大多能見到人與祖靈的互動，過程中呈現族人試圖與祖靈維持和諧關係，並希望以此獲得祖靈的護佑。在祭典儀式之外，太魯閣族的口傳敘事同樣也蘊含人與祖靈之間的關係，將不同的神話和傳說中與祖靈相關的元素抽出，並配合族人對於祖靈的想像與祭儀行為，能夠得出傳統的太魯閣族人認為人與祖靈所處的空間不同的觀點。因此，當人進入到祖靈存在的空間時，就必須有相對應的行為規範，以免觸怒祖靈。這樣子的空間不僅存在於山林中，當舉行祭儀時日常的空間也可能會轉變為祖靈的空間。由此來看，人與祖靈關係的不和諧，所指的即是祖靈未經呼喚進入到人的空間，造成族人受其影響產生各種不適反應。

人與祖靈互動的過程中，大多呈現族人向祖靈進行祈求賜福或是對觸犯 gaya 的懺悔，而祖靈的賜福與降災，可能會經由接觸他人或是血緣親屬關係造成擴散，因此，形成太魯閣族社會中許多的傳統祭儀行為侷限在血緣姻親內的族人參與。

太魯閣族流傳的口傳敘事有不少具有訓誡與教化的內容，多是為了以此來達到人際關係的和諧，以及勉勵族人辛勤工作。而 Hakaw utux 傳

說更是塑造出太魯閣族男女在世的行為典範，在強調男獵女織的背後仍是希望透過獵首的成功，來讓家族、部落能夠獲得豐足的生活。

在觀察太魯閣族祭儀與相關口傳敘事的變化時，可以發現文獻與部落口傳敘事之間有部分與太魯閣族傳統信仰上相牴觸的部分。其造成的原因應為日本學者因其學術背景、成果所面對的群體以及政府單位的壓力，造成觀察紀錄與研究過程中，將太魯閣族傳統祖靈的概念，轉化成日本人比較能夠理解的神靈概念，因此，在部分神話、傳說中才會出現太魯閣族傳統信仰中不常見的神明而非祖靈。除此之外，由於對太魯閣族信仰中人與祖靈關係未全面瞭解，對獻祭祖靈的行為產生錯誤的認識。日治時期文獻多為探究原住民早期生活樣貌所倚重的資料，雖然屬於具有時代意義的文獻資料，但是不可不慎其中對臺灣原住民的生活民俗產生錯誤的認識，或以統治者的高姿態對原住民的文化進行詮釋與批判，方能比較周全看待這些珍貴的資料。





第七章 結 論

太魯閣族群尚未遷徙到花蓮之前，在南投縣仁愛鄉一帶山區，以農耕與狩獵為生，崇信祖靈並且相信祖靈能夠影響個人乃至於族群的吉凶禍福。在太魯閣族的各項祭典儀式與口傳敘事中，呈現出太魯閣族群傳統概念中人與祖靈之間的關係。

太魯閣族群認為祖靈所在的地方與生者不同，原則上是位於祖靈之地，但是祖靈之地位於何處，則沒有確切位置，大多數的說法都與祖源之地或是南投之方向。除此之外，由於家族所擁有的獵場為祖先以生命打拼所得，因此，族人也認為祖靈會存在獵場之中。人與祖靈所處空間的不同，也代表彼此之間有所分際距離，在太魯閣族的祭儀與相關口傳敘事中皆傳達出人在可能會遇到祖靈的空間時，都必須安靜肅穆，避免干擾到祖靈，無論是在山林中狩獵還是對祖靈進行奉獻祭拜時皆如此。太魯閣族群也相信人與祖靈互動的過程中，祖靈所給予祝福不一定作用在個人身上，透過接觸、分食的行為，會把祖靈給於個人或群體的祝福分散出去，因此，太魯閣族群的祭儀大多不允許外人參與以及看見。另外一方面，若個人違反 gaya 觸怒祖靈，因而降下災禍，則可能會因血緣關係在家族中散播開來，以此約束族人遵守 gaya 與祖訓。

太魯閣族不僅以祭儀來表現自身與祖靈的互動過程，還透過口耳相傳的方式，將族人與祖靈互動的倫理傳承給下一代。太魯閣族口傳敘事中，對於祖靈所在的空間通常會提及到祖靈之地，對族人來說這樣的地方主要為概念上的空間，不一定確切指稱某地，可以是過往祖先的祖居地、先祖所留存下來的獵場、山林間的巨木與巨石處，在這些空間往往是族人認為祖靈會駐留於的地方。因此，當處在這樣的環境時，必須保持肅靜，不可隨意喧嘩或狂語以免觸怒到祖靈，這樣的態度也表現在各項祭典儀式中。獻祭給祖靈的牲禮不是隨意給予即可，必須具備誠心而且是自己所能付出最好的犧牲，這樣的思維在洪水神話中清楚呈現出來，因此，族人為了向祖靈表現自己辛勞的成果，多是以家禽、家畜奉獻給祖靈。口傳敘事不僅蘊含人與祖靈之間的倫理與關係，也講述到死後世界的規則，男子善獵女子善織方能在死後通過審判，經由 Hakaw utux 抵達祖靈之地。以此建立起族人的行為典範傳，維持穩定的社會分工。

太魯閣族人與祖靈交流互動的關係，即便族群歷經東遷花蓮定居、外來統治者的殖民、西方宗教的傳入以及社會經濟型態的轉變，在現代太魯閣族的部落中，仍能看到祖靈信仰觀念的留存，但是族群的祭儀與口傳，在時空環境轉換以及外來者的影響之下，皆已產生許多改變。

太魯閣族群祭儀最早的改變，發生在晚清時期至日治時期初，這段時間南投地區的三個社群：霧社群、韜佗群以及卓羣，各自以家族為單位，依照社群居住地的差異分批從不同路線，自南投山區向東翻越中

央山脈進入到花蓮北部山區居住。遷徙的主要因為人口增長，族人為求更好的農耕狩獵環境向外遷徙發展，然而族群中祭司家族因藉由主持各項祭儀，能夠獲得族人的奉獻，因此獲得較優渥的生活。當族人向外遷徙尋求更好的生存環境時，祭司家族的成員未必會選擇一同冒險犯難。

向東遷徙進入到花蓮地區發展的族人，並未因遷徙而捨棄傳統祖靈信仰，仍深信祖靈會影響族人農耕與狩獵的成果。因此，傳統祭典儀式仍有需要舉行的需要，在沒有祭司家族成員擔任固定主祭的情形下，便由血親家族中年長者或是部落中具勢力者擔任主祭。由此種方式選出的主祭者，畢竟不像祭司家族那邊有嚴格的傳承訓練與過程，因此在這樣的做法之下，祭儀的內容逐漸產生改變，不僅簡化了主祭於祭儀中的象徵行為，原本僅由祭司單獨進行的儀式，也允許其他族人一同參與。上述這些改變在族群歷經百年的遷移與定居發展過程中逐漸變化，直到日本政府來臺後，學者進入部落進行調查記錄於文獻中。

日本政府在接觸花蓮地區的太魯閣族群初期就已經對其造成負面影響，在數次對太魯閣族發動軍事行動的情形下，造成部分部落損失熟知傳統文化的耆老。在太魯閣戰役之後，日本政府的殖民統治政策讓太魯閣族群生活產生許多改變。不僅強制禁止文面與獵首，還強迫太魯閣族群搬遷至平地，引入水田改變傳統旱作，引進西方醫療貶抑傳統醫療儀式，灌輸族群孩童日式教育。各項的政策都使得太魯閣族群難以維持傳統文化以及習慣，在太魯閣族群受到日本政府殖民統治期間，太魯閣族人逐漸不再舉行傳統的農耕祭儀與獵首祭。其他的傳統祭儀，如較偏向家戶性質的祖靈祭，雖然仍有部落族人持續舉行相關祭儀，但也逐漸式微，相較之下獻祭儀式及醫療儀式的內涵偏向個人的福禍安危，且舉行過程較具隱密性，因此，在部落中族人普遍仍會舉行相關祭儀。

日本殖民政府使太魯閣族群生活受到重大的影響，族群被迫停止部分傳統文化的衝擊，原本緊密的社會秩序產生混亂，不僅使族人與祖靈之間聯繫的斷裂，也難以適應新的社會環境，使得族人身心受到壓迫，這樣的時空環境，給予了西方宗教進入太魯閣族部落的機會。西方宗教在日本政府殖民期間，以救贖族人心靈的號召傳入部落，雖然當時日本政府對西方宗教進行強力地打壓，但仍有部分族人願意接受新的信仰，戰後日本政府離臺後，西方宗教在部落中快速傳播開來，各教會成立的同時也增加西方宗教在族群內部的影響力。

看似太魯閣族人藉由西方宗教獲得心靈上的救贖，但是西方宗教帶來神學思維，對族群的傳統信仰與文化造成的影響不亞於日本政府的殖民。由於西方宗教的傳教者面對原住民時，不自主地帶有優越意識，加上其信仰中上帝是唯一神這項基本概念，因此容不下太魯閣族群原來的祖靈信仰，使得傳教者在初期進行傳教過程中，貶抑族群原有的祖靈信

仰，讓許多改信西方宗教的族人不再相信祖靈，而傳統的 gaya 也被巧妙地轉化成西方宗教的誡律，對於生死的觀念也逐漸以天堂地獄取代祖靈之地，在族人對於醫療儀式的態度；獻祭儀式中祭拜的對象；以及口傳敘事內容的變化，都可以明顯地見到受西方宗教影響所造成的變化。

2016 年底基督長老教會總會發表〈台灣基督長老教會「支持原住民恢復權利與自治」決議文〉，¹公開承認與反省過去傳教過程中對於原住民族群文化的傷害，這篇公開文雖然未能對已經造成的傷害帶來實質上的補償，但是透過承認過去造成的傷害與反思傳教的手段，以此開啟原住民族群與西方宗教對話的空間，讓傳教者以及信徒們在面對信仰與傳統族群文化時，不再如過去必須選擇其中一邊的立場，擁有更多可能性。

戰後國民政府來臺，雖然看似造成壓迫的殖民者離去，但是國民政府對於太魯閣族群的統治，本質上仍是以異族文化的觀念與框架，套在太魯閣族群上。以漢族為主體的養成教育，造就出許多對自身文化陌生的太魯閣族人，加上經濟型態轉變，城鄉差距擴大，使得戰後太魯閣族部落的青壯年在求學階段以及步入社會後，大多得離開部落尋求較好的工作機會，造成部落人口流失，部落長輩所擁有的傳統文化無人繼承，隨著耆老的凋零而逐漸消逝，因此出現族群傳統文化的斷層。

太魯閣族的社會菁英，在 1990 年代臺灣的原住民族群意識與運動蓬勃發展之際，體認到自身族群傳統文化的流失與瀕危，許多族人因為漢化教育；長期離開部落；改信西方宗教等不同的因素影響，而對太魯閣族傳統文化所知甚少。因此，試圖藉由文獻與耆老口述，積極找尋過去太魯閣族群的傳統文化，並且透過族群活動於當代再現，希望以此喚起部落族人對於族群的認同感。

在太魯閣族文化復振的過程中，因為許多族人長期擁抱西方宗教信仰，當面對以祖靈信仰為主的傳統文化與祭儀時，產生傳統與信仰的拉鋸。因此，部分信仰西方宗教的族群菁英，為了在不違反自身信仰教義的情形下，仍舊能夠推廣與延續族群文化，因此對傳統祭儀進行重新詮釋與建構。「Mgay Bari 感恩祭」就是在這樣背景之下，催生出來的當代太魯閣族歲時祭儀活動。但是由於這項當代建構的祭儀刻意迴避祖靈的存在，而在創建初期受到部分族人的質疑。

由於「Mgay Bari 感恩祭」延續自二十世紀末太魯閣族舉辦數次跨部落聯合的祖靈祭儀活動，加上其背後目的主要分為對外彰顯太魯閣族群文化與他者的不同以及提升族群內部對自我文化的認同。因此，祭儀帶有濃厚的世俗性，內容偏向展演太魯閣族傳統生活樣貌與文化，雖然仍有祈求的祭儀過程，但是主要集中在凌晨與開幕階段，整體活動仍是以

¹ 〈台灣基督長老教會『支持原住民恢復權利與自治』決議文〉引自 http://www.pct.org.tw/article_generalsecretary.aspx?strBlockID=B00329&strContentID=C2016102100003&strDesc=Y。瀏覽日期 2018 年 5 月 20 日。

族群歌舞展演以及傳統技藝競賽為多數。注重呈現族群文化樣貌的當代歲時祭儀，也逐年增加與傳統文化的連結，也因此成為太魯閣族群向外界展示自身文化特色的場合。

太魯閣族自農獵時期所傳承下來各項傳統祭儀，其中播種祭、收割祭以及獵首祭，花蓮地區的太魯閣族部落約莫在日治時期末期已經不再舉行。祖靈祭在西方宗教傳入後，許多改信西方宗教的家庭多從事教會活動，但是仍有部分族人會進行簡單的祖靈祭。除此之外，90年代族群文化復振時期，部落菁英們也藉由爬梳文獻與耆老口述，舉辦過跨部落的祖靈祭，但是僅驚鴻一撇，2000年之後跨部落的族群祭儀活動，逐漸以感恩祭為祭儀活動的主要名稱，在基督長老教會的推動下逐漸淡化祭儀活動中祖靈的存在。

目前僅剩獻祭儀式與醫療儀式，在當代太魯閣族社會中獻祭儀式仍保有傳統的功能，族人觸犯 gaya 時以及狩獵前多會舉行獻祭儀式，但是獻祭的對象不只有祖靈，在信仰西方宗教的族人在進行儀式時，也會將上帝視為獻祭的對象，並且向祂進行禱告。除此之外族人也適應當代社會，擴大獻祭儀式舉行的時機，在生活中發生重要事件時，向祖靈尋求護佑。相較起來醫療儀式，由於西方宗教信仰在部落盛行以及醫療技術的進步，因此，使得以祖靈信仰配合藥草治療身心的醫療儀式，不再是族人遭遇病痛的首選，也使得巫醫難以找到傳承者，目前在花蓮的太魯閣族部落中僅剩兩名巫醫能夠進行儀式，文化傳承面臨相當大的危機。

口傳敘事的部分，雖然許端容在2000年前後進行調查有豐富的成果，但2016年間在花蓮太魯閣族部落調查，所面臨的狀況卻截然不同，族人對於過去族群曾經流傳過的口傳敘事大多表示沒有印象與記憶，其中不乏對族群傳統文化熟知的獵人與巫醫，顯示太魯閣族群口傳敘事在這十多年間正快速地流失。雖然部落的文化傳承出現斷裂的現象，但是透過學者們的調查，仍舊保留不少資料。在《原住民族教育法》實施後，族群的菁英代表們，將文獻資料中所紀錄的口傳敘事，編撰成族群文化教材以及兒童閱讀本，經由學校教育以及娛樂的方式傳遞給學齡兒童以及青少年。在過往傳統講述環境難以續存的當代社會，將族群過往的口傳敘事以文本的方式，透過學校教育進行傳承。

太魯閣族的祭儀與相關口傳敘事，兩者並未有互相解釋的現象，無論在早期文獻或是近代調查的記錄皆如此。從前面各章節的論述可知，太魯閣族的祭儀與口傳敘事多呈現出族人對於祖靈的崇信以及各種想像，以此鞏固與強化族人對於祖靈的信仰。換言之祭儀與口傳敘事皆是穩固祖靈信仰存在的系統，祭儀行為表現出族人對祖靈的崇信與敬畏，日常族人所遭遇的吉凶則是祖靈力量的表現，口傳敘事則呈現族人與祖靈之間的倫理關係以及再次強調祖靈所擁有的力量。透過祭儀行為的表現；族人經驗的實證；耆老慎重的講述，這樣的方式使得太魯閣族人在生活

中無時無刻能夠感受到祖靈的存在。也因此當代太魯閣族群進行復振文化，重新詮釋與建構族群祭儀過程中，較多的討論與關注在於祭儀中祭祀的對象是否包含祖靈，並未將族群的歷史事件或口傳敘事結合祭儀活動進行推廣，甚至當族人意圖增加感恩祭中族群文化元素時，也多是以狩獵、織布文化做為族群文化特色的表現。





參考文獻

一、專書（依作（編）者姓氏筆劃排列）：

Emile Durkheim (涂爾幹) 著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》（台北縣，桂冠，1992年）。

Helen Hardacre 原著，李明峻譯：《神道與國家（1868-1988）：日本政府與神道的關係》（臺北市，金禾，1995年）。

Helen Hardacre 原著，李明峻譯：《神道與國家（1868-1988）：日本政府與神道的關係》（臺北市，金禾，1995年）。

Tuener, V. (維克多·特納) 著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林：恩登佈人儀式散論》（北京，商務印書館，2006年）。

丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著：《活力教會－天主教在台灣原住民世界的過去與未來》（臺北市，光啟文化，2004年）。

大林太良：《神話學入門》，（北京，中國民間文藝，1989年）。

小川尚義、淺井惠倫撰，中央研究院民族學研究所編譯：《原語實錄臺灣高砂族傳說集》（台北，中央研究院民族學研究所，圖書館特藏未出版）。

小泉鐵：《台灣土俗誌》（台北，中央研究院民族學研究所，1933年）。

山路勝彥原著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣泰雅族的社會生活誌》，（臺北市，中央研究院民族學研究所，圖書館特藏未出版）。

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）：《庫巴之火－台灣鄒族部落神話研究》（臺中市，晨星，1997年）。

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）：《台灣原住民的口傳文學》（臺北市，常民文化，1996年）。

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）：《原住民的神話與文學》（臺北市，台原出版社，1999年）。

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）：《敘事性口傳文學的表述》（臺北市，里仁書局，2000年）。

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）：《臺灣原住民文學史綱》（臺北市，里仁書局，2009年）。

王孝廉主編：《神話、信仰與儀式》，（台北縣，稻鄉，1996年7月）。

王學新譯著：《日據時期東臺灣地區原住民史料彙編與研究》（南投，臺灣省文獻會，1998年）。

卡米爾股份有限公司：《勇·太魯閣族》（花蓮，太魯閣國家公園管理處，2014年）。

古野清人原著，葉婉奇翻譯：《臺灣原住民的祭儀生活》（臺北市，原住民文化，2000年）。

田貴芳：《太魯閣人百年回憶女性篇》（花蓮，督魯灣文教協會，2010年）。

田貴芳：《太魯閣人耆老百年回憶男性篇》（花蓮，督魯灣文教協會，2014年）。

伊能嘉矩、粟野傳之丞撰，傅琪貽（藤井志津枝）譯註：《臺灣蕃人事情》（新北市，原住民委員會，2017年）。

晁日羿·吉宏：《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》（台北，山海文化，2011年）。

晁日羿·吉宏：《即興、超越與祖靈形象－太魯閣族村落祭儀復振及其當代展演》（花蓮，古典書局，2012年）。

晁日羿·吉宏：《黏繫、滑離與巫醫當代書寫－太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》（花蓮，古典書局，2013年）。

江帆：《民俗學田野作業研究》（山東，山東大學，1995年）。

佐山融吉、大西吉壽撰，中央研究院民族學研究所編譯：《生蕃傳說集》（台北，中央研究院民族學研究所，圖書館特藏未出版）。

佐山融吉、大西吉壽撰：《生蕃傳說集》（台北，南天書局，1996年）。

吳贊誠：《吳光祿使閩奏稿選錄》（臺北市，臺灣銀行，1966年）。

李亦園：《南澳的泰雅人：民族學田野調查與研究》〔上冊〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，1963年）。

李福清：《從神話到鬼話》（臺中市，晨星，1998年）。

李維斯陀（Claude Lévi-Strauss）著，楊德睿譯：《神話與意義》（臺北市，麥田，2001年）。

沈俊祥：《空間與認同－太魯閣人認同建構的歷程》（花蓮，國立東華大學原住民族學院，2008年）。

秀林鄉公所：《太魯閣族文化活動祭儀說明會書面資料》（花蓮，秀林鄉公所，2007年）。

秀林鄉公所：《移動的記憶－太魯閣族部落史及家鄉資源調查成果冊》（花蓮，秀林鄉公所，2015年）。

林金全等人口述；蔡沐恩等人採訪編輯：《太魯閣族的另一種鄉愁－花蓮縣吉安鄉太魯閣族人的移動故事》（花蓮縣吉安鄉，台灣行動研究學會，2015年11月）。

花蓮縣文獻委員會：《花蓮縣志稿》〔卷首·大事記〕（花蓮，花蓮縣文獻委員會，1957年12月）。

邱韻芳：《祖靈與上帝－花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動》（新北市，華藝數位，2013年）。

金榮華：《民間故事論集》（臺北，三民書局，1997年）。

金榮華：《民間故事論集》（臺北，三民書局，1997年）。

金榮華整理：《台灣花蓮阿美族民間故事》（台北縣，中國口傳文學學會，2001年）。

施正鋒，邱凱莉主編：《轉型正義、基督宗教、解殖民》（花蓮縣，台灣原住民族研究學會，2018年）。

胡台麗、劉壁榛主編：《台灣原住民巫師與儀式展演》（臺北市，中央研究院民族學研究所，2010年10月）。

胡萬川：《民間文學的理論與實際》（新竹市，清華大學出版社，2004年）。

酋卡爾主編：《台灣基督長老教會原住民族宣教史》（臺北市，總會原住民宣道委員會，1998年）。

孫大川、吳雪月、晁日羿、吉宏編撰：《太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究》（花蓮，太魯閣國家公園管理處，2006年）。

孫大川主撰：《秀林鄉志》（花蓮，秀林鄉公所，2006年）。

恩斯特·卡西勒著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》（北京，中國社會科學出版，1992年）。

馬克·布雷特（Mark G. Brett）著，王東譯：《去殖民化的上帝：帝國主義浪潮中的聖經》（新北市，臺灣基督教文藝，2013年）。

馬淵東一原著；楊南郡譯註：《臺灣原住民族移動與分布》（臺北市，南天書局，2014年8月）。

馬騰嶽：《泰雅族文面圖譜－關於泰雅族文面習俗的文化研究、口述歷史與影像紀錄專書》（臺北，攝影天地雜誌社，1998年）。

張素蓮主編：《國民小學原住民族文化基本教材：太魯閣族學習手冊第一冊》（花蓮市，國立花蓮教育大學原住民教育研究中心，2007年）。

張紫晨：《中國古代傳說》（長春，吉林文史，1986年）。

許木柱：《太魯閣羣泰雅人的文化與習俗》（台北縣，內政部營建署，1989年）。

許端容整理：《台灣花蓮賽德克族民間故事》（台北縣，中國口傳文學學會，2007年）。

郭于華主編：《儀式與社會變遷》（北京，社會科學文獻，2000年）。

郭弘斌：《荷據時期台灣史記》（台北，台原出版社，2001年）。

陳千武：《台灣原住民的母語傳說》（台北，台原出版社，1991年）。

陳英杰，周如萍著：《卡那卡那富部落史》（臺北市，國史館臺灣文獻館，2016年）。

森丑之助原著，中央研究院民族學研究所編譯：《台灣蕃族志》〔卷一〕（台北，中央研究院民族學研究所，圖書館特藏未出版）。

森丑之助原著；楊南郡譯註：《生蕃行腳》（台北，遠流，2000年）。

黃長興總編輯、李季順主編：《還我族名-「太魯閣族」》（花蓮，花蓮縣秀林鄉公所，2003年）。

黃昭堂著，黃英哲譯：《台灣總督府》（台北，自由時代，1989年）。

督咎·媯颯編輯，吉洛·哈篋克翻譯：《KARI RUDAN 神話故事》（花蓮，花蓮縣秀林鄉公所，2015年）。

葉濤、吳存浩著：《民俗學導論》（濟南，山東教育，2002年）。

董森永：《雅美族漁人部落歲時祭儀》（南投，臺灣省文獻委員會，1997年）。

董森永：《董牧師說故事：部落傳說與紀實敘事》（新竹市，交通大學，2014年）。

靳菱菱著：《認同的路徑－撒奇萊雅族與太魯閣族的比較研究》（高雄市，麗文文化，2013年）。

廖守臣：《泰雅族的社會組織》（花蓮，私立慈濟醫學暨人文社會學院，1998年）。

臺北帝國大學土俗·人種學研究室原著，楊南郡編譯：《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第一冊·本文篇〕（臺北市，南天書局，2010年）。

臺北帝國大學土俗·人種學研究室原著，楊南郡編譯：《臺灣原住民族系統所屬之研究》〔第二冊·資料篇〕（臺北市，南天書局，2011年）。

臺灣省政府民政廳編：《發展中的臺灣山地行政》（南投縣，臺灣省政府民政廳，1977年）。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查委員會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第四冊後篇〕（台北，中央研究院民族學研究所，2011年）。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣習調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第六冊〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2008年）。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《番族慣習調查報告書》〔第一卷·泰雅族〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，1996年）。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《番族慣習調查報告書》〔第二卷·阿美族、卑南族〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2000年）。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第七冊〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2010年）。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》〔第五冊〕（臺北市，中央研究院民族學研究所，2012年）。

臺灣總督府警務局理蕃科原著，中央研究院民族學研究所編譯：《高砂族調查書·蕃社概況》（臺北市，中央研究院民族學研究所，2011年12月）。

臺灣總督府警察本署原著，陳金田譯：《日據時期原住民行政志稿》〔第一卷〕（南投，臺灣省文獻委員會，1997年）。

臺灣總督府警察本署編，吳萬煌等譯：《日據時期原住民行政志稿》〔第

三卷〕（南投，臺灣省文獻會，1998年）。

臺灣總督府警察本署編，吳萬煌等譯：《日據時期原住民行政志稿》〔第四卷〕（南投，臺灣省文獻會，1999年）。

臺灣總督府警察本署編，陳金田等譯：《日據時期原住民行政志稿》〔第二卷·上〕（南投，臺灣省文獻會，1997年）。

臺灣總督府警察本署編，陳金田等譯：《日據時期原住民行政志稿》〔第二卷·下〕（南投，臺灣省文獻會，1997年）。

劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》（臺北市，中國口傳文學學會，2012年）。

潘繼道：《國家、區域與族群：台灣後山奇萊地區原住民族群的歷史變遷》（台東，東台灣研究會，2008年）。

衛惠林等原著、張炳楠監修：《臺灣省通志》〔卷八，同青志第一冊·族群分類分佈篇〕（台中縣，臺灣省文獻委員會，1972年）。

衛惠林等原著、張炳楠監修：《臺灣省通志》〔卷八，同青志第二冊·固有文化篇〕（台中縣，臺灣省文獻委員會，1972年）。

賴健雄總編輯：《花蓮縣太魯閣族語教學補充教材（一）》（花蓮市，花蓮縣政府，2010年）。

霍布斯邦等著，陳思文譯：《被發明的傳統》（臺北市，貓頭鷹，2002年）。

戴國輝編著，魏廷朝譯：《臺灣總體相》（台北，遠流，1989年）。

鍾敬文主編：《民間文學概論》（上海，上海文藝，1980年）。

鴻義章：《原住民族重大歷史事件系列叢書》〔二·太魯閣事件〕（新北市，原住民族委員會，2016年）。

簡鴻模：《祖靈與天主：眉溪天主教傳教史初探》（台北，輔仁大學，2002年）。

譚立平，魏稽生編著：《臺灣經濟礦物》〔第一卷·臺灣金屬經濟礦物〕（台北縣，中央地質調查所，1997年）。

二、期刊論文、論文集（依作（編）者姓氏筆劃排列）：

夷將·拔路兒：〈臺灣原住民族運動發展路線之初步探討〉《山海文化雙月刊》，第4期，頁22-38。

何廷瑞：〈台灣土著諸族文身習俗之研究〉，《國立台灣大學考古人類學刊》，15、16合卷，頁1-48。

何廷瑞：〈布農族粟作祭儀〉，《考古人類學刊》第11期，頁92-100。

何廷瑞：〈有關泰雅族獵頭儀禮標本〉，《考古人類學刊》第4期，頁39-41。

何廷瑞：〈泰雅族獵頭風俗之研究〉，《台灣大學文史哲學報》第7期，頁151-208。

余光弘：〈泰雅族東賽德克群的部落組織〉《中研院民族學研究所集刊》第50期，

頁 91-110。

李亦園：〈祖靈的庇蔭—南澳泰雅人超自然信仰研究〉《中央研究院民族學研究所集刊》第 14 期，頁 1-46。

邱凱莉：〈基督宗教與解殖民：原住民族解放神學觀點〉《轉型正義、基督宗教、解殖民》（花蓮，台灣原住民族研究學會，2018 年），頁 229-238。

邱韻芳：〈從祖靈到 Mgay Bari：當代太魯閣族「傳統」祭儀的建構與詮釋〉《臺灣人類學刊》，第 9 卷第 2 期頁 19-54。

凌純聲：〈雲南卡瓦族與台灣高山族的獵頭祭〉，《考古人類學刊》第 2 期，頁 1-9。

馬淵東一：〈臺灣原住民族的分類—學史的回顧〉《民族學研究》，第 18 卷(1-2)，頁 1-11。

黃長興：〈東賽德克群的狩獵文化〉《民族學研究所資料彙編》第 15 期（臺北市，中央研究院民族學研究所，2000 年）頁 1-104。

廖守臣：〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉，《中研院民族學研究所集刊》第 44 期，頁 61-206。

廖守臣：〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（下）〉，《中研院民族學研究所集刊》第 45 期，頁 81-212。

劉秀美：〈日治時期臺灣賽德克亞族祖源敘事中的根莖流轉脈絡〉，《成大中文學報》第 60 期，頁 1-30。

潘繼道：〈日治時期的原住民族群教育——以太魯閣族為中心的探討〉，《臺灣文獻》第 56 卷第 3 期，頁 1-62。

潘繼道：〈淺談一九一四年「太魯閣之役」前的太魯閣族群發展〉，《太魯閣事件一〇四年紀念論文集》（花蓮，花蓮縣青少年公益組織，2000 年），頁 43-64。

麗依京·尤瑪：〈教會在山地部落興起的歷史過程：一些觀察與反思〉《轉型正義、基督宗教、解殖民》（花蓮，台灣原住民族研究學會，2018 年），頁 127-136。

三、學位論文（依作（編）者姓氏筆劃排列）：

久部良和子：《賽德克人霧社群的祖靈觀》（臺北市，國立台灣大學人類學研究所碩士論文，1991 年）。

朱豪傑：《Edaan Seejiq Truku—太魯閣族 utux 與 gaya 故事之研究》（花蓮，國立東華大學觀光暨休閒遊憩學系碩士論文，2014 年）。

江欣怡：《〈原語臺灣高砂族傳說集〉及其故事研究》（臺北市，中國文化大學中國文學所碩士論文，2014 年）。

宋卓立：《台灣原住民太魯閣族族群意識變遷之研究》（臺北市，國立臺灣師範大學政治學研究所碩士論文，2007 年）。

李孝誠：《姬望於太魯閣宣教的研究》（臺北市，衛理神學研究院教牧學博士論文，2001 年）。

張文成：《「太魯閣族」的認同與認定之探討》（花蓮，國立東華大學公共行政研究所碩士論文，2005年）。

張藝鴻：《utux、gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」》（臺北市，國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，2001年）。

曹秋琴：《gaya：祭祀分食與太魯閣人的親屬關係》（花蓮縣，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，1998年）。

郭文般：《台灣光復後基督宗教在山地社會的發展》（臺北市，臺灣大學社會學研究所碩士論文，1985年）。

陳曉鈴：《太魯閣族生活方式之變遷---花蓮縣秀林鄉水源部落的個案研究》（臺北市，國立臺灣師範大學地理學系碩士論文，2006年）。

程廷：《近代太魯閣族部落空間變遷之研究—以 alang Ciyakang（支亞干）為對象》（臺北市，國立臺灣大學工學院建築與城鄉研究所碩士論文，2012年）。

劉育玲：《台灣賽德克族口傳故事研究》（花蓮，國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2001年）。

劉得興：《基督宗教與原住民文化—天主教在賽德克族眉溪部落的本地化》（臺北市，輔仁大學宗教學系研究所碩士論文，2004年）。





附錄一：太魯閣族耆老訪問整理稿

受訪者姓名：yuyio（漢名：田秋蘭）

性別：女性

年齡：88 歲

族別：太魯閣族

教育程度：國小四年級（日本蕃童教育所）

信仰：基督長老教會

翻譯者：陳美華

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 04 月 20 日

訪問地點：加灣部落

我的名字叫 yuyio，中文名字是田秋蘭。今年八十八歲。我在南投（sakura 部落）出生，父母親因為做買賣的關係，就從南投搬到水源部落（Sakura），搬到水源部落沒多久我的父親就過世了，母親改嫁到加灣這裡，所以就搬過來這邊住，一直到現在。我讀過日本的學校，讀四年，後來日本人走了以後就沒有去讀書，回到家裡幫忙做事情。

我是田信德牧師的妹妹，我們兄弟姊妹共三個人，我排行老二，一女二男，現在剩我一個人。

我現在的信仰是基督長老教會，在南投的時候沒有上教會，是下來這邊以後才去的，那時候是長輩帶我上教會的。

小時候我的母親有跟我講一些關於 Truku 的祭典儀式，像是 smapuh（案：醫療儀式），但是我自己是沒有參加，我是記得一些像是老人在舉行祭典的時候，小孩子不能隨便講話插嘴，要靜靜的在旁邊，不然長輩會修理（案：打罵），這是真的。

以前如果年輕人有中意的對象，想要交往的話，就要先殺豬，然後從豬身上割一點肉，祭拜祖先，像是腸子啦！肝啦！內臟、耳朵、尾巴都要割一點下來，放在一個小盤子給祖先吃，這個叫做 powda，這個是男方要出的一頭豬，還有看女方有要求什麼這樣。以前年輕人不能像現在這樣隨便就懷孕，隨便就生了。

這個祭典因為沒有寫在聖經裡面，所以上教會的人都不會去做這個，以前我的母親也是沒有在做。

感恩祭我以前沒有聽過，以前沒有這種的。

打獵前要進山以前，要祭拜祖先，帶米酒根菸草，進山之前一定要找一個地方，做祭拜祖先，並且向祖先說保佑入山平安。

關於 Dnamay 的事情我只有聽過沒有見過，是講一個巨人一腳就跨過很遠的地方。但是我媽媽說不要聽，這是騙小孩的。

受訪者姓名：sigi peydang（漢名：林重慶）

性別：男性

年齡：74 歲

族別：太魯閣族

教育程度：國小六年級（國民小學）

信仰：基督長老教會

翻譯者：陳美華

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 04 月 20 日

訪問地點：加灣部落

我的名字叫 sigi peydang，中文名字是林重慶。今年 74 歲，我是在加灣部落這裡出生的，父親是 pucing 部落的人，母親是加灣這邊山上的人。我是家中老大，後面有三個妹妹，四個弟弟。我讀的是國民小學，讀到六年級後就在家裡幫忙做事了。

我的信仰是基督長老教會，因為父母親有上教會，所以從小也就跟著上教會。

在這邊我沒有看過老人家做 Truku 的傳統祭儀，都是父母親跟我講比較多。

如果生病的時候，會去找巫醫，她會用專門的工具來問，問說：「這個孩子是什麼病？祢需要什麼？」如果是豬就要給豬，要什麼就要給什麼。然後巫醫就會說你這個病需要豬，去看病的人就要準備一隻豬給他，然後要給巫醫殺喔！我們自己不能殺。

以前我們 truku 很遵守 gaya，老人家決定好的男女如果要在一起，在那之前就要做 powda gaya，以前祖先就是殺豬，雖然現在也有，但是以前更嚴格，男女生不能隨便亂來，就算是睡在同一間也不會亂做什麼事。如果說隨便亂來會被老人家打，以前的老人家是很遵守 gaya 的，很怕違反 gaya 的，老人家會咒詛。

以前我有跟著父親一起上山打獵，以前都是用頭套陷阱，像是抓山羊這種的就會用到，後來才有用夾子。要上去放陷阱以前，要去買鴨子，最好是紅頭鴨，然後他們就是做 powda，因為那個時候我們已經上教會了，所以先禱告，禱告完了以後，殺那個鴨子，把血灑在陷阱上面，然後講請祖先下來享用，如果有酒也是先灑給祖先喝，菸草捲起來給祖先，以前菸草都是用報紙捲的。

聽以前我的父親跟岳父他們在做狩獵前的 powda，不是用禱告的，是跟祖先講話，大概內容是：「我們來到這裡，來看看這裡，來找孩子要吃的東西，我們帶了這些東西，也請你們保佑我們也給予我們，讓山肉可以走到我們的陷阱。」在講這個話的時候，他們會走到一旁自己講。

我自己打獵的時候也有做，像我的孩子都有工作沒時間，但是儀式我還是自己在家裡做，做完上去放夾子。我個人覺得套頭的比夾子好用，夾子有時候會夾斷，像那個很有力量的山羊就跑了。

現在這個 powda 在 truku 要去開工的時候會做，還有買新車的時候。

以前播種前也會有儀式，會講說：「祖靈，我們來這個地方，求你這個玉蜀黍，給他大一點，或是小麥讓他豐盛。」

我覺得像這些習俗要傳承下去，不論有沒有上教會，像我自己信長老教會，這個一定要傳承，再怎麼樣，gaya 是 gaya，信仰是信仰，禱告那個是信仰，那個要去打獵的 powda 是我的 gaya，不這樣做不好，要充分準備後才去打獵，或是買車子、摩托車、蓋新房子，我們要做的就是保平安。

以前我有聽過 truku 有一個很強壯的人，叫什麼名字我忘記了，他的人像大樹一樣，他背的東西也是最多的，以前阿美族要跟 truku 打架的時候，那個人一下就让阿美族的全部都倒了。這個是我以前聽老人家講的，那些老人家都是從山上到加灣這裡。



受訪者姓名：misuyung（漢名：林瑞花）

性別：女性

年齡：84 歲

族別：太魯閣族

教育程度：國小三年級（日本蕃童教育所）

信仰：基督長老教會

翻譯者：陳美華

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 04 月 20 日

訪問地點：加灣部落

我的名字是 misuyung，中文名字是林瑞花。今年八十四歲。在加灣這邊出生的，兄弟姊妹共四人，二男二女，現在只剩我一個。我的信仰是基督長老教會，大約十七、十八歲左右，我的母親就帶我上教會。以前有讀過日本的學校，讀了三年，日本人走了以後就沒有去上學，回到家裡幫忙做事情。

祭儀的部分，以前每個家庭都不一樣，以前我們有殺雞或是殺豬的時候，會先弄一點給祖先吃，但是我只有看過，老人家也沒有教我怎麼做。

smapuh 我以前有看過老人家弄過，就是把東西弄一弄放在葉子上，但是我只有看，沒有去做過。

以前的事情我知道的沒有很多。



受訪者姓名：lipih weilang（漢名：陳月娥）

性別：女性

年齡：89 歲

族別：太魯閣族

教育程度：國小四年級（日本蕃童教育所）

信仰：基督長老教會

翻譯者：陳美華

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 04 月 20 日

訪問地點：加灣部落

我的名字叫 lipih weilang，中文名字是陳月娥。我是在山上洛韶那一帶出生的，大約十五歲的時候搬下來這邊。我的信仰是基督長老教會，以前沒有人帶我去，是我自己要去教會的，聽上帝的話很好。現在還有去加灣長老教會，這裡教會的牧師是我的兒子。

以前的人要進去山裡面之前，要殺雞殺鴨，那個都是自己養的要抓來殺，以前的老人家不知道上帝，沒有禮拜，只有祖靈（utux rudan）。

以前我有看過人家做 powda gaya，就是有人做錯事情或做不好的事情，就會抓雞來殺，祭拜祖先，贖罪。

這些在山上的時候比較常看到老人家做祭拜，好像是慶典一樣，下來這裡以後（案：指加灣部落）就比較沒有看過了。

現在的小孩子都不知道以前的生活了，耕種的方式也不一樣，祭拜的方式也不一樣，都沒有了。（案：追問過往跟現在不一樣在哪裡，但說不出來差異，只是強調都沒有了。）

我沒有聽過老人家講過什麼故事。

受訪者姓名：sima lowdang（漢名：巫鳳玉）

性別：女性

年齡：70 歲

族別：太魯閣族

教育程度：國小六年級畢業（國民政府）

信仰：基督長老教會

翻譯者：陳美華

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 04 月 20 日

我的名字叫 sima lowdang，中文名字是巫鳳玉，今年七十歲，在加灣這邊出生的，國小六年級畢業後，就在家裡幫忙做事情，都是耕田的工作，種的是稻子。我有七個哥哥，一個姐姐，兩個妹妹，但是姊姊跟一個妹妹都很早就過世了。我的信仰是基督長老教會，從小跟父母一起上教會，我的孩子也都有信教。Truku 的祭儀我小時候都沒有看過，父母親也都沒有做過。smapuh 那個是沒有上教會的人才會去做，我以前有看過，那個就在那邊一直唸，我也不知道唸什麼，詳細的過程我也記不得了。

Powda 這個還是有在做，男女如果有……（案：指男女關係混亂觸犯 gaya），也是有 Powda，像結婚也是有殺豬，然後這個豬殺了以後，要先給祖靈吃。

老人都有在 Powda，現在的年輕人也要知道，不可以忘記老人的交代。

受訪者姓名：mini peydang（漢名：林阿煥）

性別：女性

年齡：72 歲

族別：太魯閣族

教育程度：國小六年級畢業（國民政府）

信仰：現在很少上教會（幼年開始信仰天主教）

翻譯者：陳美華

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 04 月 27 日

訪問地點：佳民部落

我的名字叫 mini peydang，中文名字是林阿煥，在佳民這邊出生的，今年七十二歲。母親是 sidagan 的人，父親是合流那邊山上的人。我以前是上國民政府的學校，讀到六年級之後就在家裡幫忙。母親以前有信天主教，大概到國小的時候我還有跟著去，可是後來我很懶得去教會，現在就很少去了。

以前老人家要去打獵前，陷阱就先擺在那邊，接著要殺雞或是鴨，然後還要講一些話，就是要請求上蒼保佑他們，現在先弄一些給神吃，讓他們進去的時候有收獲。做這個是要在家做，做完隔天就出發進山。祭拜的東西，不能給外人吃，只有家人可以吃，如果給外人吃，神就會不高興，就不會保佑。

Smapuh 我以前有看過，而且我媽媽也會。以前醫生沒有很多，如果說有難產的時候，她會去抓雞給她禱念，讓孕婦快點生出來，不過念什麼我就知道了。那個雞是孕婦家人準備的。除了幫助難產的孕婦之外，吃壞東西拉肚子的時候，母親會去拿野草，還有一些木炭灰，鋪在布上面，全部包起來後去敷肚子，然後一邊念：「髒東西不要留在他身上，放開他」，母親是這樣做，做完真的會好。

我有聽過父母親講過這個 sisil，但是我忘記他們說在左邊還是右邊是好的，也不知道那個叫聲是怎麼樣的。以前我們去要山上時，如果那個 sisil 在飛的時候，有從我們前面穿岔飛過，那就是家人會發生事情。那個意思就是不要叫你上山，會遭到厄運。

聽我父親說，以前有人遇過這樣的情況，但是還是要去，結果家裡真的發生事情，不到兩天家裡就有人過世了。

以前父母親講過的故事，我只記得講過 utux 的事情，但是記不是很清楚。我母親是說有一個女人，她會養一個鳥，那個鳥其實是 utux，她叫那個鳥做什麼，牠就會去做，那個鳥會詛咒人。後來有一次，她的小孩子很頑皮，去放石頭的陷阱要夾東西，結果那個鳥就飛過去那邊，被夾到，然後那個鳥就死掉了。那個孩子就跟媽媽說：「媽媽，我夾死一個

鳥了」，她就回說：「啊？什麼鳥？」她以為夾死的是普通的鳥。她一看是自己養的鳥，那個媽媽就哭了，但是哭鳥也不會復生，後來她的小孩子就被詛咒死了，那個媽媽也不會去關心那個孩子，就一直哭她的鳥死了。這個是以前聽過養那個有鬼的鳥。

以前老人家有跟我講一些故事，但是我都忘記了，我都七十幾歲了。

以前的那些現在都沒有了，沒有人可以教了，現在都是用禱告。而且真正的喔（案：應是指巫醫），那個會有一個神，有詛咒的喔！會用一根竹子，然後比如說，我們幾個人在這邊，結果有人東西不見，要找是誰拿的，就用竹子這樣（案：現場以筆代竹，用雙手搓弄），然後一個一個問，如果竹子掉下來，就不是，如果黏住了，那就是了。這個很厲害的，真的有這個！那個竹子應該是箭竹，不是其他普通的竹子，以前我母親也有這個。

你問我以前的東西，現在年輕人要不要學？我是覺得那個不要回來了，那種會詛咒，而且真正的也都沒有了，現在都用禱告的。

以前有沒有感恩祭我不曉得，我小時候沒有聽過。現在鄉公所舉辦的感恩祭我有去參加，裡面的抓豬活動我有去參加過，還有我們老人家去抓溪魚。



受訪者姓名：babux lowkong（漢名：林秋素）

性別：女性

年齡：82 歲

族別：太魯閣族

教育程度：三年級（日本蕃童教育所），二年級（國民政府小學）

信仰：天主教

翻譯者：陳美華

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督罌·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 04 月 27 日

訪問地點：佳民部落

我的名字是 babux lowkong，中文名字是林秋素，今年八十二歲，在山上出生的（天祥在上去一點）。日本學校讀了三年，後來日本人走了以後，還有再去讀兩年書，讀書完就去幫忙工作。我有上教會，是信仰天主教，年輕的時候跟著其他人一去去的，不是跟著父母親。

以前老人家上山之前，會帶做祭拜的香菸、酒、還有檳榔。

以前 smapuh 的作法，如果生病了，就帶去給巫醫看，巫醫用竹子在手中搓，如果竹子沒有掉下來，就是有髒東西附在你身上，若鬆開的話就是沒有。如果有髒東西附在身上，巫醫會跟家人要東西，如果要豬就準備豬，要錢就準備錢，給巫醫做儀式，如果沒有給他病人就會被髒東西帶走。雖然我信天主教，但是這個 smapuh 我還是相信的。如果說光給醫師看不會好的話，最後會去找巫醫，不過也不是一開始就去找。

以前做儀式，我們都是說 powda gaya，做那個儀式一定要見紅，以前大部分自己都會養雞養鴨，然後像禱告一樣，求祖靈讓我們平安順利。這些都是我父親跟我講的。

我沒有聽過老人家講什麼故事，以前日本時代就是……反正就是，也不能隨便，也不能講什麼，聊天不能開玩笑就對了，如果說你這樣無意中講出，好像說講錯一句話的話，就會抓到日本的警察局那邊，會打這樣，用很粗的藤條打。以前的長輩日子不好過。

sisil 是長輩一定會說，進山裡的時候，如果那個 sisil 在右邊叫的話，就是一一定會打到獵物。以前我還有去新白楊幫忙搬一堆獵物回來，那時候長輩帶我上去幫忙煮小米飯，他們打獵完後就可以直接吃。

Mgay Bari 以前有沒有我不清楚，但是現在鄉公所在辦的我有去參加，我是覺得還不錯。

現在跟以前已經差很多了，吃東西不會浪費，現在沒有遵守以前的 gaya，男女關係比較複雜，不像以前比較保守。

受訪者姓名：masow dolang（漢名：劉秋鳳）

性別：女性

年齡：72 歲

族別：太魯閣族

教育程度：六年級畢業（國民政府小學）

信仰：基督長老教會

翻譯者：陳美華

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督罌·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 04 月 27 日

訪問地點：佳民部落

我的名字是 masow dolang，中文名字是劉秋鳳，今年七十二歲，在水源部落出生，嫁過來後就住在佳民了。母親是西林部落的人，父親是水源部落的人。國小六年級畢業之後，我就在家裡面幫忙工作。我原來信仰天主教，小時候神父來帶我們去信天主教的，現在是信基督教，那是我的岳母帶我進基督長老教會，那時候大概是我 21、22 歲的時候，因為嫁到人家家裡，人家信什麼教就要跟著。

我以前有看過老人家在做 Smapuh，要請巫師過來，就是用一種葉子，還有 balahan，一起包在布裡面，然後就在肚子上擦，這個是一種。還有另外一種是用竹子，這樣轉（案：以食指與拇指擠壓旋轉），去問那個神，病人是患甚麼病，如果很嚴重的話，他叫我們殺豬，我們就要殺豬，以前沒有錢也會用雞或是鴨，那個病就會好。

以前要上山打獵以前，一定要拿一隻鴨子來拜，然後再去打獵。鴨子都是自己養的，如果沒有就要用買的，不能用雞來拜。

以前我父親上山打獵回來帶猴子，那個猴子死得很難看，我在那邊笑，結果父親就打我，說這個不能笑，你笑了以後就打不到獵物了。以前在做打獵之前的祭拜，小孩子都不能講話、嘻笑。

Smaph 跟進山之前的殺鴨，現在都還有，作法跟以前我看到的都一樣。以前老人家在準備狩獵時，不能從他前面走過去，只能從他後面走過去，如果從前面走，老人家會罵，這個是不禮貌的。

現在有信教的就不會做（案：指 Smaph），沒有信教的都還是有，我父親他們那代都還是有。一般病就會去看醫生，如果一直不會好就會去請巫師。

我小時候沒有聽過或看過 Mgay Bari，那個是現在才有的。如果是現在鄉公所舉辦的 Mgay Bari 感恩祭，我有參加過。參加這個我是覺得很不錯，大家聚在一起跳舞。但是這個 Mgay Bari 舉行方式跟以前 Truku 傳統祭儀很不一樣。

以前吃東西時，我們小孩子要吃的比較不好，比較好的要給老人家

吃，像一般雞翅膀都是給小孩子吃，好的都要給老人家吃，都是用分的，不管是殺雞、鴨、豬都一樣，不能自己隨意拿。現在都不一樣了。

Sisil 鳥的事情以前有聽過，以前父親有帶我上山，這個就是小鳥嘛！那個很小，不知道長什麼樣子，唏唏唏的在叫。但是要怎麼聽我忘記了，那個是很小的時候。

我以前沒有看過老人家文面，只有聽過老人家講，說如果臉上有紋這個就表示這個小姐是很漂亮的，如果沒有紋就不漂亮，所以一定要文面。像我媽媽還有更早之前的一代，年輕的時候都要文面，有文面才是美女。這個是男女都一樣。男孩子是這邊（案：用手比額頭跟下巴），女孩子是這邊（案：用手比額頭跟臉頰）。這個每一個族都不一樣喔！（案：受訪者應指不同社群的族人）向萬榮見晴那邊的老人家，這邊很多（案：指額頭上的長方形文面），我們這邊是只有一個。至於為什麼要去文面，這個就是老人家說一定要文面，都是爸媽帶去紋的，有文面的才被認為是俊男美女，如果沒有紋的話就不好看。我母親說這個文面很痛，那個都是用釘子這樣打的，不是用畫上去的，紋好以後是弄不掉的。用什麼東西紋上去的我以前有聽過，是好幾種東西混在一起，但是我現在想不起來。好像是用什麼樹葉打碎用那個汁液，還有其他什麼的。這個文面必須要專門的人來做，不是任何人都可以幫人文面。那個也不是巫師來做的。

巨人的故事我以前沒有聽過。我雖然是信仰基督長老教會，但是我不覺得信仰跟 Truku 的文化有衝突。我是覺得都一樣。我們現在也有 Smapuh，像我大女兒她被祖先的靈魂附身啊，那時候我小孩子一整年晚上都要開燈，不然睡不著覺，她說感覺胸部有一種東西在壓她。什麼醫生我們都去找過，都沒辦法醫治，我們也有去漢人的廟，過程花了不少錢啊！後來就去找阿美族的巫師，那個真的是很會看，我女兒還沒進去她就知道了，她說「你的女兒已經被鬼抓替身，非常危險。」如果我們沒帶去給她看的話，過不久就會被鬼帶走。那時候在我們家擺三桌，一桌在廚房，一桌在客廳，一桌在外面，我們還去載巫師過來，還要殺豬給她，花了不少錢。結果做完真的就好了，我送巫師回去，還沒回來家裡，我女兒就好了。

受訪者姓名：iwan ruka（漢名：王馬玉霞）

性別：女性

年齡：65 歲

族別：太魯閣族

教育程度：國中畢業（國民政府）

信仰：民間宗教

翻譯者：陳美華

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 04 月 27 日

訪問地點：佳民部落

我的名字叫 iwan ruka，中文名字是王馬玉霞，今年六十五歲。在佳民這邊出生的。我父親跟母親是銅門那邊榕樹部落的。

我讀書讀到國中畢業就回家幫忙做事，因為父親生病的關係。

我母親是拜阿彌陀佛的，所以我也跟著拜。

雖然有看過 powda gaya 但我不記得怎麼做了。

Mgay Bari 雖然我有去參加過，但我覺得不好。

以前的事情我記得不多了。



受訪者姓名：Kuhong Sibal（漢名：田貴芳）

性別：男性

年齡：71 歲

族別：太魯閣族

教育程度：

信仰：真耶穌教會

翻譯者：漢語訪問

採訪者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 05 月 04 日

我的名字是 Kuhong Sibal，中文名字是田貴芳，現在 71 歲，在可樂部落出生。我的第一個先祖是從平生過來的，南投合作村。從德魯灣部落遷移到托博闊，托博闊這個名字就是新生地，意思是這個地方土地很肥沃。百年以後人口多了就一直遷移，遷到洛韶、西寶、新白楊、見晴，一直到天祥、蓮花池。我的家族從德魯灣遷到洛韶，洛韶就遷到卡魯給嘛！在哪裡你知道嗎？洛韶的底下就是卡魯給，在哪裡你知道嗎？走橫貫公路薛家場一直到洛韶，在公路兩邊都叫卡魯給，為什麼叫做卡魯給，兩個說法，一個是以前那邊很多蟋蟀，一個是珊瑚礁很多，那邊珊瑚礁最多啦，從西寶下來一點一直到薛家場，公路旁邊都是卡魯給。所以老人家在某一個地方，他要遷移的時候，都有他的典故。很多地名都不是亂取的，是有典故的。所以我們原住民傳統也不簡單，老人的智慧啊，所以我爸爸遷移是這樣遷過來的，最後我們本來是在卡魯給，在日據時代的時候，我們就遷移到可樂部落這裡來。所以當時我們都把這個地方的人較卡魯給部落。翻至中文就可樂部落啦！

我的信仰是真耶穌教會，但是很少去教會，我是無神論的人。我什麼都信，也什麼都不信。那時候我爸爸是這裡真耶穌教會的負責人，因為父親的關係就進入教會。我是認為教會跟傳統信仰不會衝突，有衝突的是真耶穌教會跟長老教會之間，但是很多我們的文化被這個宗教，思想都會更改啦！但是有的是信歸信，但是我們的文化還是要保存，知道嗎？你看我爸爸現在是教會負責人，他還不是要做糯米飯？對不對？每一年的過年都要做糯米飯哪！做竹筒飯哪！這就是我們文化的一部分啊！我爸爸比較明理啦！他對我們傳統智慧的思想他有保留啦！所以，上教會是現在要的，那是另外一個方法，部落的文化是另外一個，我們大家一起做的。可以並行的。

我小時候有看過 Truku 的祭儀，各部落都不一樣，像祖靈祭啊！很多方式，其中有祭典、有拜祖先，還有巫醫，我小時候都有看過。祭典有分個人祭典還有各部落的祭典，還有統一的祭典。各部落的狀況都不一樣，假如說我家裡發生事情，就要去拜祖先，要去問什麼原因，如果還

是繼續發生不好的事情的話，就要去找巫醫來祭拜來祭拜祖先。還有一種是大祭典，就是說我們各部落，召集各鄰近的部落，到某一個山上去辦祭典，面著山，都要殺豬，要拜祖先的時候，所有豬的耳朵、嘴巴、舌頭、內臟都要切下一塊，要獻給祖靈，這個是大祭典。

如果是自己家裡發生不好的事情這種的，就自己的家屬在家前面去祭拜，拿著豬肉、拿著山豬、雞、鴨，四個腳，兩個腳都可以。就自己家屬進行祭拜，拜好了以後這個祭品就殺掉，分給所有家屬，每個人都要分到一份。

巫醫做的 smapuh 有很多種，假如是家人失蹤啊！我們就去找巫醫，巫醫就會叫你準備東西，比如：他叫你準備豬就準備豬，教你準備鴨就準備鴨。準備好了之後，巫醫就開始跟來求醫的家屬的祖先對話，就一邊拜一邊禱唸，用竹占在禱唸，竹占過程就這樣子（案：用雙手搓弄），他鬆手來如果掉下來，就表示不成功；黏在他手上的話就表示他已經成功了，他已經在跟祖靈對話了。念好了以後他就告訴你，家屬在哪裡失蹤，這個部分，我聽老人家講都有效呢！都有找到。

如果是治病的 smapuh，也另外有治病的方法。不管漢人也好，原住民也好，如果生病一直不會好，醫院也沒辦法醫治了，就找這個巫醫來治病，進行治療的過程中，巫醫也同樣的方式（案：指竹占）問祖先：病為什麼那麼不好。祖先就會跟巫醫講原因，比如：因為對祖先有不孝順的地方，你沒有去拜祖靈，你的祖先在懲罰詛咒你。巫醫就會說要準備豬啦！山羊啦！這些吃的，要來祭拜病人的祖先，要你趕快去準備什麼東西到你祖先的墳墓去拜，去拜了以後呢，病也都好起來了。過程是這樣，可是巫醫所念的對話，是我們沒辦法聽得懂。拜的方式跟模式都不太一樣，而且祖先要的東西又不一樣，要祭拜的牲禮也不太一樣，都要根據巫醫跟病人的祖靈對話，得知祖靈所需要的東西。

要說現在鄉公所辦的 Mgay Bari 算不算傳統文化，這個活動連名稱都有問題啊！這個 Mgay Bari 他說是感恩的意思，就是教會的名，好像有點帶有宗教的味道。本來 smapuh utux 就是 smapuh utux，拜祖靈就是拜祖靈嘛！在太魯閣南投那個地方，他們有相當的……語言在那邊。因為我們是從那邊過來的嘛！真正的標準的語言是從太魯閣德魯灣那邊，那才是真正的我們的語言。

我小時候是有聽過巨人的故事，是老人家講的，有遇上這種大巨人過，都是在晚上遇到，不會在白天遇到，他出現之後發生什麼事情，我就記不太得了。只記得老人家說以前有很大的巨人。我跟你講，如果兩邊都叫就很難預測，你會不會遇上獵物還不知道。這是傳統傳下來的，這個經驗啦！人家獵人是身臨其境啊，一定是這個樣子的啦！

不會編織的女孩子，走過彩虹橋的時候就會掉下來被螃蟹咬，男生哪！
如果做錯很多事情，沒有出過草的不會走彩虹橋。你臉上沒有紋上文面的，
不會走上彩虹橋，沒有資格走，祖靈不會讓你過橋。



受訪者姓名：adree galow（漢名：白玉蘭）
性別：女性
年齡：81 歲
族別：太魯閣族
教育程度：
信仰：基督長老教會
翻譯者：陳美華
協助介紹耆老：田貴芳
採訪者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文
訪問時間：2016 年 05 月 04 日
訪問地點：可樂部落

我的名字是 adree galow，中文名字叫白玉蘭，民國二十四年出生的，出生的時候就在可樂這裡了，父親是在慈母橋附近的部落，母親是砂卡噹最上面的部落。

從小母親就帶我去基督教長老教會，所以我也信基督長老教會。以前的祭儀我不太知道，一般女孩子比較不會去接觸到這個。

之前還走得動的時候我有去參加鄉公所舉辦的那個 Mgay Bari，但是現在沒有辦法走路，就沒有參加了。

我以前有看過一次 smapuh 的過程，會問神需要什麼，就是用那個竹子在手上搓，如果說神答應同意的話，就不會掉下來，祂只要對你有需求要什麼，我們就一定要準備什麼。如果說祂不同意，你這個人沒得救有沒有，竹子就會掉下來了。

以前編織的時候有沒有禁忌我不知道，只知道男生去山上打獵放陷阱的時候不能亂講話。

這些 Truku 的習俗我是希望可以傳承，但是要看年輕人，我不太了解現在年輕人的想法。

Hakaw utux 以前我有聽老人家講，不能用手指指那個彩虹（Hakaw utux），如果用手指的話，手就會斷掉。除了這個以外其他的我就沒印象。

小時候長輩很早就過世了，父親都在外面工作賺錢，在立霧溪那邊淘金，不是在新城，是在立霧溪上游，我有跟著過去看過。父親會先做一個引水道，然後把泥沙放到蓑衣上面，再用水去弄，然後金子就會卡在蓑衣上面，有時候運氣好的時候會有大的。

受訪者姓名：paydoug uming（漢名：郭忠民）
性別：男性
年齡：81 歲
族別：太魯閣族
教育程度：日本蕃童教育所兩年、國民政府小學六年畢業
信仰：真耶穌教會
翻譯者：陳美華
協助介紹耆老：田貴芳
採訪者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文
訪問時間：2016 年 05 月 04 日
訪問地點：可樂部落

我的名字是 paydoug uming，中文名字是郭忠民，是郭忠勇的弟弟。日本學校去讀了兩年，後來國民政府的讀六年畢業後就去工作，在家裡幫忙。我也是信仰真耶穌教會，從小時候就跟父母親上教會。

很小的時候有看過老人家在做 smapuh，比如說脖子痛、肚子痛，就去把草藥跟鍋子底下的木炭灰，用布包在一起，然後在痛的地方去壓一壓，邊跟 utux 講說病人現在的狀況，看是肚子痛還是哪裡痛，做完就會好。

以前我沒有怎麼去跟老人家打獵，那個時候還太小，後來有跟哥哥去過幾次。上山之前要準備雞蛋去埋，還要帶酒，在山上灑酒祭拜。

Mgay Bari 我小時候沒有聽過，現在鄉公所辦的 Mgay Bari，我有去參加，我那個時候當頭目啊！我要參加！

我是認為 Truku 的文化，像是 gaya 這些最好不要忘記。教會這邊比較不會反對我們的文化，以前的 smapuh 跟那個 powda gaya，教會不會反對。

受訪者姓名：Lihey uming（漢名：郭忠勇）
性別：男性
年齡：88 歲
族別：太魯閣族
教育程度：日本蕃童教育所五年級
信仰：真耶穌教會
翻譯者：陳美華
協助介紹耆老：田貴芳
採訪者：Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文
訪問時間：2016 年 05 月 04 日
訪問地點：可樂部落

我的名字是 Lihey uming，中文名字是郭忠勇，今年八十八歲，是在可樂部落出生的，爸爸是 Sdagan（希達岡）那邊下來的，是被集體遷下來的。我的信仰是真耶穌教會，從小的時候就跟著老人家去信的，那個時候日本警察還會抓，都要躲在洞裡面去辦教會活動。日本的學校我讀了五年，後來就沒有繼續讀了。

我小時候有看過老人家在做 smapuh，就是用竹子在手上搓，如果要豬就給豬，要雞就給雞，那個是花錢去買的。

我小時候也有跟著長輩去山上打獵，但是沒有看到他們做什麼儀式。

Sisil 鳥這個我不清楚，沒聽長輩說過。

Mgay Bari 我以前沒有聽過，現在鄉公所舉辦的那個我沒有去參加。

小時候我沒聽過父母親講故事，小時候小朋友見到 Hakaw utux 會很開心，因為很漂亮，會用手指去指，但是老人家說不要指。

受訪者姓名：aki（漢名：林建業）
性別：男性
年齡：74 歲
族別：太魯閣族
教育程度：國民政府小學六年級畢業
信仰：真耶穌教會
翻譯者：漢語訪問
採訪者：Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文
訪問時間：2016 年 06 月 22 日
訪問地點：慶豐、福興部落

我的名字叫 aki，中文名字是林建業，今年七十四歲，父母親是從布洛灣下來的，但是我是在山上出生還是在這邊出生的我自己也不清楚，可能是在山下出生的，我的父親民國三十五年就過世了。我是讀國民政府的學校，讀到六年級畢業，那個時候我一邊讀書還要一邊帶小孩。畢業之後就回家幫忙做事情，像養牛，幫忙種田這些事情。平常都是吃地瓜，日子過得很辛苦。

我是信仰真耶穌教會，是父親帶我去真耶穌教會的，國小的時候就去了。

我沒有跟父親去打獵過，我自己也沒有上山打獵的經驗，只有打打飛鼠而已。不過以前我有聽過老人家講過，上山狩獵前要做 powda gaya，一定要準備一隻紅頭鴨，就只要準備紅頭鴨就好，然後把鴨殺了，接著把那個血點在要帶的東西上面，然後就講一些祭拜的話，應該是說可以抓到山豬之類的，這個我就不太清楚了，因為我沒有跟著去打獵過。

Truku 的巫醫做的 smapuh，我沒有看過，我也沒有去，但是有聽過，在文蘭有一個，還有秀林也有。

以前小時候父母親不怎麼跟我講故事，像 Hakaw utux 這種的我都沒聽過，我媽媽很早就改嫁，我六歲的時候嫁到吉安這邊，所以我就到富世那邊跟哥哥在一起生活長大，所以 Truku 的事情很多我都不懂。

Mgay Bari 我都有去參加，那個活動（案：指 Mgay Bari）很久以前沒有，我小的時候還沒有，我記得大約是九十一年開始的（案：2002 年），而且以前小時候也沒看過老人家舉辦什麼，我到老了以後才知道有那個跳舞的，以前都沒有。

Truku 的這些習俗跟禁忌，我認為需要讓年輕人知道，像我自己的孩子也有跟他們講。

受訪者姓名：曾俊添

性別：男性

年齡：30 歲

族別：太魯閣族

教育程度：國中畢業，高中肄業

信仰：基督長老教會

翻譯者：漢語訪問

採訪者：Tunux Wasi (督努·媯飄)、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 06 月 22 日

訪問地點：慶豐、福興部落

我沒有 Truku 的名字，大家都叫我 nono，中文名字是曾俊添，今年三十歲。高中肄業，家裡的信仰是基督長老教會。

我從小就跟父親或是老人家上去打獵，上山之前是有稍微拜一下，就準備一些菜、肉、菸、酒、檳榔之類的。他們在拜的時候我就跟著拜，但是沒有聽過為什麼要這樣做。也沒有聽過有關狩獵的禁忌。但是我覺得老人家上山前的祭拜，是一定要的，因為他們這樣子做有他們的道理嘛，我們就跟著這樣子做就好了。如果我有小孩，他們也想打獵的話，也會教他們這樣做。

我過去沒有聽過老人家講過 Truku 的其他傳統祭典儀式。

Mgay Bari 我沒有去參加過。



受訪者姓名：giyu miling（漢名：古雄吉）

性別：男性

年齡：57 歲

族別：太魯閣族

教育程度：高中畢業

信仰：基督長老教會

翻譯者：涂孝光

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督磬·媧飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 06 月 26 日

訪問地點：文蘭村

我的名字是 giyu miling，中文名字是古雄吉，今年五十七歲，讀到高中畢業之後就出去工作。我們家都是信基督長老教會，從小就跟著父親上教會。

我小時候就跟父親還有兄弟（案：受訪者是古雄順的哥哥）一起上去打獵，那個時候就有看過老人家在做 powda gaya，有三種。一種是用灑酒，在獵區要進去的入口，灑酒。一種是殺鴨，是在家這邊做的，再一種是買蛋，生的雞蛋或是鴨蛋，到獵區的入口時，就埋一顆蛋。這三種沒有同時，有一種就可以了。做這些的時候老人家會很小聲地講話，像是在喃喃自語這樣，大概是講說：「我要進來祢這個地方，希望祢給我一點獵物。」，主要是希望能夠獵到獵物，然後打獵平安。如果有打到獵物，會拿一點點的肉，去墳墓那邊，先給老人（案：指祖靈）分享。用一個碗，或是樹葉，到墳墓附近，去講一些話，就是感謝祂們給這個食物。

smapuh 這個大概我這個年齡的就沒有看過了，也沒有印象老人家講過。

我是有聽過老人家講過有一種鳥，如果上山的時候有碰到，就不要上山了，因為會抓不到獵物，但是我忘記是什麼鳥了。另外，如果在家裡有蒼蠅跟著你，就表示山上的陷阱有抓到獵物，就可以稍微去巡一下。

我小時候沒有聽過老人家講過 Truku 的故事，因為我跟老人家接觸只有小時候，長大就都在外面工作，聽的也不多，是最近幾年才開始在打獵放陷阱，也是依照小時候的印象去做，那個 powda gaya 也是一樣會做，那個是 Truku 的 gaya。分獵物也是一樣，如果兩個人上去看，下來就兩個人平分，一定要平分喔！不管是誰的陷阱有抓到，一定要平分。

如果殺豬的話，一定要每個器官、部位拿一點點，去拜祖先。我是記得偷女人、偷東西，都是觸犯 gaya。然後獵具這些小孩子都不能亂動，老人家都會藏起來。

我有去參加 Mgay Bari，去年銅門這裡舉辦，我有去鳴槍，開幕的時

候那個鳴槍，我們村子去了五個，銅門兩個，總共七個。Mgay Bari 小時候我沒有聽過或是看過，那個是現在才有的。

以前我沒看過老人家專門去祭拜祖先的，他們是不是偷偷做我就不曉得了。

Truku 的這些 gaya、習俗、打獵，還是要讓年輕人學，我都有帶他們去，讓他們去看，耳濡目染啦！看我們怎麼做，怎麼去拜這個，我的孩子就是跟著去會的。



受訪者姓名：Masouw Watan（漢名：冉文章）

性別：男性

年齡：69 歲

族別：太魯閣族

教育程度：五年級（國民政府小學）

信仰：現無特定信仰（幼年進天主教）

翻譯者：涂孝光

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督磬·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 06 月 26 日

訪問地點：文蘭村

我的名字是 Masouw Watan，中文名字叫冉文章，今年六十九歲，在 Btakan 出生的。因為山上那邊沒有太多的發展，所以外公就叫我父母親下來，給他們幾塊地去耕種，這大概是兩歲時候的事情。父母親是信天主教，我原本也是跟著父母信仰天主教，但是現在沒有特定宗教信仰，只要那個宗教不違法，我都願意接觸，基督長老教會、天主教、佛教都有去過。我沒有讀日本的小學，是讀後來國民政府的學校，讀到五年級而已，之後就跟外公上山打獵。

我以前有看過老人家在狩獵前做 powda gaya，要上去山裡狩獵之前就要做 powda gaya，祭拜山上的神（案：講者一開始是講山上的神，但後面講述祭拜時多講述為祖先，因此，山上的神應為祖靈之意。）。我們是用紅頭鴨，有的人用雞，還有一點酒要拿來灑，鴨殺了之後，要把鴨子的右邊各部位像翅膀、舌頭、腿、肝等，都拿一點去拜。然後用那個血這樣沾，如果槍要帶上去打獵的話，就一定要沾血，向祖靈祈禱：「槍一定要準，看到獵物一定要射得準。請給我祢山上養的東西。」做這個就是希望我們手氣要好，這個過程老人家有教我。另外在山上如果有打到獵物，要把肝先切一點下來，先給祖先表示感謝之後，我們才可以吃。我現在自己進去山上打獵之前也都會做 powda gaya。

我的外婆就是巫婆（案：此處所講巫婆即是巫醫），有些巫婆很厲害，如果看不順眼的人，瞄他一下不到一個禮拜就死掉（案：此處講者舉起食指彎曲，表示死亡）。聽說有的會養兩隻白色的小鳥，養在櫃子裡面關起來，有的人去偷看一個禮拜就死掉了，這個很厲害的。可是我的外婆以前是沒有接這種的（案：應指沒有接受他人拜託進行詛咒）。我小時候有看過外婆進行 smapuh，她有一個竹子做的小管子，進行 smapuh 時，她就自己一個人拿竹子在手上一邊轉來轉去一邊禱念，但是我不知道她在念什麼，念好了之後就把竹子收在袋子裡。如果病嚴重的話，會要一隻小豬來殺，我們以前都會自己養，如果沒有的話就拿東西跟朋友交換。像是壞的東西摸到人，或是嚴重的病都是要做 smapuh。

現在鄉公所舉辦的感恩祭我都有去參加，這個以前是沒有的，那個是現在向縣政府申請之後才有的。以前的活動沒有這麼大，有活動也只是自己的兄弟或是家族自己舉行這樣。

以前我看過老人家拜祖先、拜 utux，過程大概就是家裡準備一隻豬，老人家就去一旁自己禱念，念完之後就殺豬，然後大家一起分著吃。這個過程都是在家附近進行，不是在野外。以前沒有像秀林鄉這樣整個的，都只有自己在家找親戚朋友來。

彩虹這個東西是自然產生的，像變天或是下雨就會出來。以前老人家講，如果有出現 hakaw utux，就是有人死掉，他的靈魂走這個 hakaw utux 到天上去了，大概就是這樣子。

以前跟外公上山的時候有遇過 sisil 鳥，我們的獵人很相信聽這個鳥叫，我們以前老人家會講。上山的時候，如果 sisil 在右手連續三次鳴叫，那表示吉兆，打獵運氣會很好，不會出意外，一定會獲得獵物。如果 sisil 在左手連續三次鳴叫，就是在警告我們有危險，會碰到不好的事情，像是受傷，有得時候會遇到熊等危險的事情，我們就不上山直接回家，改天再上山。如果第一次上去 sisil 在左手叫三次老人家就會直接回家，然後改天再弄一隻鴨，做完 powda 後才再上山，如果 sisil 鳥又是在左邊叫三次，還是得下山回家休息，接下來的 powda 就會殺小豬。這樣就代表殺小的不夠，utux 想要東西這樣子。雖然老人家這樣講，但是不知道為什麼只有要聽 sisil 鳥的叫聲，不聽其他的鳥叫聲，老人家就只是講這是打獵的記號，這個聽鳥叫是真的，很靈驗的。

現在 turuk 的年輕人，有興趣打獵的，有些會來找我，問 turuk 的這些文化與禁忌，我就會幫他們弄一下或是教他們，他們很多事情都不知道，也可能是沒有時間或是沒有老人家帶。有些人要做 powda gaya 也是會找我啊！買新車或是買什麼，我都先禱念一下再殺豬，然後用血在輪胎；前後左右這樣塗一下，保護人的安全，不要跟別人碰撞、不要去撞欄杆、不會掉到懸崖等等，我都會幫人去做這個 powda gaya，這個真的有效。

受訪者姓名：wunzai dadouw（漢名：田文才）

性別：男性

年齡：53 歲

族別：太魯閣族

教育程度：國中二年級

信仰：基督長老教會

翻譯者：涂孝光

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督磬·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 06 月 26 日

訪問地點：文蘭村

我的名字是 wunzai dadouw，中文名字叫田文才，今年五十三歲，在文蘭這邊出生的，家裡的信仰都是基督長老教會，我是從小就跟父母親上教會。聽我阿公說，他們是日據時代被日本人，從大禹嶺那個神木部落搬遷下來的，我父親也是在文蘭這邊出生。

我小時候有跟長輩、父親一起去狩獵的經驗，以前的經濟不好，沒有地方可以賺錢，家裡就是靠作農維生，父親跟阿公靠著狩獵來補充家裡的生活，我國小六年級就跟他們上去，到國中二年級的時候就不再讀書，因為家裡經濟不好，就跟著父親跟阿公去狩獵，我們的獵場就是在天祥、迴頭彎那一帶，大禹嶺、黃山那一帶也有去。以前我們狩獵的時間，放陷阱進行狩獵的時間大約是九月到隔年三月，抓水鹿的話是三月到六月，這些都是我阿公教我的，也跟他一起上去山上好幾次。

以前跟老人家狩獵之前，他們都會舉行 powda gaya，父親跟阿公都會把要帶去山上打獵的物品放好，然後拿一隻紅頭鴨或是小隻的豬來宰殺，並且在禱念，就像禱告一樣，跟祖先講話祈禱，講一兩句話就把宰殺掉動物的血沾在要帶去的東西上，整個完成以後就可以進山打獵。然後 powda gaya 的不管是紅頭鴨還是小豬，都絕對不能分給別人吃，一定只能自己家裡的人才可以吃。如果給別人吃的話，打獵就什麼都抓不到。我從小看他們在做 powda gaya 就是這樣，父親殺紅頭鴨之後，也都煮一煮只分給我們自己家裡的人吃。我有問過他為什麼不可以給別人吃，他也是說這樣會抓不到獵物，等於福氣分出去了。打獵回來後，山上獵到的動物能賣的就賣，剩下的就分給親戚。

有一次阿公帶我去山上看陷阱有沒有抓到獵物，有一種鳥叫的很急促很快，在右邊一群衝得很快往山下飛去，阿公就說：「再上去很危險。」，那種鳥叫作 sisil，長的小小隻的。如果一群衝下來，就不要再上山了，這個就是給我們警告，告訴我們危險。這種情況我跟阿公遇到好幾次了。

這個 smapuh 我們信基督長老教會所以比較沒有去接觸，我們幾乎都是只有做 powda gaya 而已，真正的 smapuh 我們信基督長老教會的不會去

做。

現在鄉公所舉行的感恩祭 Mgay Bari，我都有去參加，也有去協助舉辦，這個感恩祭我小時候沒有印象有看過。我小時候的印象是族人住的都很分散，只有教會的聖誕節，大家才會聚在一起。如果要拜祖先，一般都是自己家裡的人，殺一隻小豬，然後用禱告的方式進行。

我小時候很喜歡跟我阿公在一起，傍晚他都會在家裡講一些他們在神木部落時候的事情。以前沒有養狗，打獵的時候，他們會在山上放火，動物就被趕出來，他們就可以狩獵了。另外還有一次，我阿公碰過白色的水鹿，他就從神木那邊一直追下面，結果阿公沒有獵到，是另外一個部落的人把牠獵走了，結果那個獵人他們家沒多久就死人了，所以阿公說只要山上的動物，不管是猴子、飛鼠、山豬還是水鹿，只要顏色不是常見的，就不要去獵捕牠。這是小時候聽我阿公講他們的故事。

我是覺得我們 Turuk 的文化，最好不要遺忘，像我本身也是一樣從小開始學習，親戚裡面如果有小孩子有興趣，我就會帶他上山打獵，但是一定會先問他的意見。因為在山上真的很危險，如果小孩子沒興趣逼他去，這樣反而更危險。我也是教了好幾個小孩子，像 powda gaya 怎麼做這個一定會先教他們。還有教他們了解到一個山一定有祂的靈，一定有前人、祖先的靈在這個山裡面，所以到那邊，不管是帶了香菸、檳榔還是酒，都先拿出來祈福一下，跟靈溝通一下：「不好意思，小孩子要去找菜吃，走到祢的土地上，不要讓我們受傷，讓我們安全的找到東西吃」，這樣講一講就會保護我們，如果不這樣做隨便闖進去，不是跌倒就是什麼都沒有。

關於 Turuk 以前有沒有一年固定舉行的祭儀，這個我阿公在神木部落的時候，我比較不清楚，但是在文蘭這邊從我小時候到現在，一般有上教會的都不會去祭拜什麼，只會做 powda gaya 而已，其他都是遵守神的話語。沒有信基督教會的他們就是會去做 smapuh，可是我們信耶穌的也不會去看。

受訪者姓名：ganao miling（漢名：古雄順）

性別：男性

年齡：53 歲

族別：太魯閣族

教育程度：高中畢業

信仰：基督長老教會

翻譯者：涂孝光

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督磬·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 06 月 26 日

訪問地點：文蘭村

我的名字是 ganao miling，中文名字是古雄順，今年五十三歲，在文蘭這裡出生的。我父親是 selao-qaxun 的人，在新白楊下面左邊一點，那邊以前有學校，父親在那邊讀過日本的學校。母親是文蘭這邊的人。我父親那時候日本學校還沒畢業六年級就下山了，那時就搬來這裡，認識我母親，才結婚。我們家全部都是信基督長老教會，從祖母開始就都是信仰基督教，我也是從小就開始上教會。我國中讀不到一年，就去工作了，陪著父親。

大概國小四、五年級，父親就帶我上去打獵。以前就有看過父親跟老人家做 powda gaya，要上山之前一定要做，有的是殺豬，有的殺鴨，獻給祖靈，然後在那邊唸，跟祖靈講話，講什麼我就不太清楚，然後拿那個血去沾在陷阱、刀子這些獵具上，。這個一定要做，上去的時候才會平安。不管你信基督長老教會還是什麼，也都一定要做。現在我們打獵一年冬天才去一次，沒有一整年，只有冬天一兩個月才上去，夏天就不會上去，我自己進去之前都會做 powda gaya，我是殺鴨，我父親教我的就是殺鴨。大場面的才會殺豬，向祖靈祭或是贖罪的 powda gaya，才會殺豬。個人自己做的話一般是鴨子，那個鴨子都是選紅頭鴨來殺，放陷阱之前也是要一個鴨蛋。這些都是一定要做的。

巫醫這個我沒有看過，是小時候聽老人家講過，我在的年代已經很少了。在和平那邊好像有一個，但是那個人還在不在我就知道了，我只看過一次，幾乎沒印象了。我祖母有跟我講過以前有巫醫。smapuh 的過程，就是巫醫在那邊唸，不知道跟誰講話，唸完就拿豬或雞來殺。

以前老人家是有講過有祖靈祭，但是我沒有看過。一般祖靈祭是在冬天的時候，十、十一月左右吧！然後部落的老人家會開個會，大家一起來，由年紀比較老的來禱告唸一唸，然後殺豬，大概就這樣。

以前父親有講過如何判斷 sisil 鳥，但我有點記不得了，要看那個鳥是前面非過去還是左邊右邊叫，以此分辨好壞。有一次我跟父親上山的時候，那時候要去梅園那一帶，十二月的時候，他突然叫我先不要動，

先聽鳥的叫聲，等牠們叫完，就可以繼續上山。但是父親沒有跟我說為什麼要聽這個 sisil 鳥的叫聲。但是後來我自己去山上就沒有碰過了。

現在鄉公所辦的 Mgay Bari 感恩祭我有去參加，這個以前聽我祖母講是有這個 Mgay Bari，內容意思跟現在的差不多。

我的祖父以前參加過莫那·魯道他們那個事件，他們被警察帶去南投，看到日本人打莫那·魯道他們，但是祖父他們沒有去打，是在對面的山那邊看。

我以前沒有聽過老人家講過什麼故事，只有講以前南投跟我們會因為獵場，互相殺頭。老人家以前都是慢慢搬遷，從山上最高的地方，慢慢搬遷，一個山可能會有好幾個部落，都是一個家族一個家族分布在那邊。

Hakaw utux 的故事我也沒聽過，我小時候老人家只有講不能用手指去指，如果去指手就會出事情。

以前祖父跟我聊天的時候，大多都是講打獵的英勇事蹟，也有跟我講打獵前不能做什麼，很多都不行，就像十誡那樣，不要吵架，不能做壞事，要不然打獵會什麼都沒有。還有老人家在準備獵具的時候，女生最好不要去碰，男孩子可以。以前老人家很相信 gaya，所以去打獵的時候，家裡的人也都要遵守，如果觸犯 gaya，在山上的人可能會出事情。剛剛我們講的這些，我認為現在的年輕人還是要去了解，不要讓他們忘記，這是我們的文化，我也是想要把這些交給我的孩子，讓他們傳承下去，如果不教很多老人家以前的事情都會忘記。

受訪者姓名：udang lowgi（漢名：薛金雄）

性別：男性

年齡：52 歲

族別：太魯閣族

教育程度：國小六年級未讀完

信仰：基督長老

翻譯者：涂孝光

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督罌·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 06 月 26 日

訪問地點：文蘭村

我的名字是 udang lowgi，中文名字叫薛金雄，今年五十二歲，在文蘭這邊出生的。父親是從砂卡噹上面的大同大禮下來的，以前父親是跟我阿公一起下來，我母親是銅門的，他們是在這裡認識的，搬下來的時候在這邊的山上，我母親就是住在附近而已。下來這裡的原因好像是因為山上不方便，要買東西都要走很遠。

因為小時候我住山上，家裡經濟也比較不好，銅蘭國小我讀到六年級剩下半個月要畢業時，待不下去我就出去工作了。我現在的信仰是基督長老教會，是這幾年老人家一直叫我去，所以我就去教會了，以前是沒有上教會，以前是愛玩啊，不想要週日上教會。

我小時候也有跟老人家去山上，差不多九歲我就會用這個東西了（案：指獵槍），那是我大哥的，以前老人家都會教怎麼做火藥，以前是用木炭，在那邊煮火藥，現在用瓦斯炒一炒就好，很快了。

以前我有看過老人家在做打獵之前的 powda gaya，比較好的獻祭是用小豬，第二個是紅頭鴨，做 powda gaya 那個雞也可以，如果有錢就可以去買小豬。要做 powda gaya 的時候，那個陷阱放那邊，獻祭的也是，講一講話就可以殺（案：指殺掉獻祭物）。powda 完獵具之後，那個只是一部分，如果要上山平安，走路不要被蛇咬到或是跌倒之類的，自己也要再做一次 powda gaya。還有 powda gaya 的東西，千萬不能給別人吃，這個老一輩的才知道，年輕一輩的都不知道。那個不能隨便給人家吃，如果給人家吃陷阱都會抓不到獵物。去打獵時沒有做 powda gaya，就亂闖進去，會什麼都沒有。

以前上山的時候有一種黑色的鳥，叫做 shweelouw，有點不好，看到那個鳥就要掉頭回去，趕快回去不要上山，那種鳥全身黑色的。另外 sisil 那個老人家也有講過，如果我們休息，牠在這邊（案：指右邊），飛來飛去就不好。在那邊休息的時候，如果在那邊飛來飛去，就要休息了。這個老人家比較懂，像我們這一輩，還有晚輩都不懂。我聽到的是他們說如果這樣子就不要上去山上，直接休息。

小時候我有聽過老人家講，在五號山有一個很大的石頭，很高大差不多有十層樓，大概可以躲一百多個人，你去那邊不要講話，以前日本時代的時候，我聽過老人家講，不知道是一男一女，還是兩女，我忘記了，他們家在那附近，他們跑去石頭下面玩，不知道是在那邊吐痰還是尿尿，後來那個女的肚子就大起來了，結果生下來的是一個石頭，那個女的也死掉了。所以老人家講在山上不能隨便亂吐痰、尿尿。我還問老人家這有可能嗎？老人家回我：「你信不信，去看看。」

另外有一次，那天我跟朋友去放陷阱的時候他有帶我去，他們也有自己休息的地方，我們在那邊煮飯放陷阱，我們去那邊看那個石頭真的很漂亮，石頭很大，好像有人在住過一樣，其實都沒有人去動喔！我那個朋友年紀比我大，我都叫他大哥（案：受訪者此處是講日語：兄貴），他懂得比我多，那天在放陷阱之前，他就一直說：「我跟你講，在那邊不要講話。」然後我們下來之後，他才跟我講，他說曾經有兩個獵人，他們去那邊放陷阱，看到那個石頭很漂亮，那兩個獵人，去裡面玩，就在裡面講話而已喔，突然那邊就暴風雨，只有那邊而已，其他地方天氣都很好，後來回到下面以後一個就突然生病。Truku 的 gaya 是這樣，你隨便進去沒有講，就會受懲罰，那個 gaya 真的很厲害。尤其是那個五號山，那個石頭。你們坐飛機的時候一定會看得到。

大概是民國八十年的時候，那時我們種花生，玉米是比較後面才有，在我們山上老家那邊，父親就跟我說：「兒子啊！我去看一下這邊哪裡有山豬走的路，你去買鋼索。」我就去買回來，他又說：「你幫我做。」我就幫他做好七個陷阱，然後當天就先放四個，隔天再去放剩下的。結果他又叫我去買陷阱，我還是聽話去買三十幾個鋼索，然後叫我趕快綁好，然後他說：「兒子啊！就我們兩個去就好。」老人家真的比較會找山豬走的路，我們一路放到山上，大概放了一個禮拜。回來之後第五天，父親跟我講說：「兒子啊！我一直做夢，而且做的夢很好耶！」我回說：「都還沒打到一個山豬耶！」父親說：「我們明天一大早去看看。」他到下面那邊就兩隻了。都是小的，差不多三、四十那種。我們把肉背回家隔天，早上他一起來，就說他又作夢了，他又上去了，就在大約在中間的位置又夾到兩隻山豬，拿下來的時候其他人看到說：「吭！又兩隻了喔！昨天兩隻，今天又兩隻。」，還說：「你的孩子怎麼那麼會放。」因為我爸爸傳給我的，後來又一個晚上，他又說：「明天還要去。」這一次比較遠，大概早上四、五點出門，又再兩隻一大一小，我就在想這麼多怎麼辦，後來就分給親戚朋友，沒有拿去賣掉。

小時候我有看過 smapuh，那個是要帶兩個人，一個專門講話，要帶酒、紅頭鴨或是雞，還有豬肉，等於是去拜祖先。鄉公所辦的那個感恩祭我有去參加，之前是在這裡河那邊，聯合的，我小時候沒有這樣的活動，這個是時代改變才有這個了。



受訪者姓名：wuyu bisong（漢名：田阿登）

性別：男性

年齡：73 歲

族別：太魯閣族

教育程度：小學六年級畢業（國民政府）

信仰：基督長老教會

翻譯者：涂孝光

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督罌·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 06 月 26 日

訪問地點：文蘭村

我的名字是 wuyu bisong，中文名字是田阿登，今年七十三歲，是在文蘭這裡出生的，父親是大禹嶺那邊的人，母親是大禹嶺下面靠近洛紹、新白楊那邊，下來這邊的原因是日本人叫他們下來，直接就到文蘭了。

我在中華民國的學校讀到六年級，畢業之後就回到家裡幫忙工作。以前家裡沒有上教會，這一兩年我才跟著人家一起去基督長老教會，

我以前有跟父親還有長輩一起去打獵過，也有看過老人家做 powda gaya。如果明天要上山打獵，今天就要殺雞或是豬都可以，一定要見血就對了，然後陷阱槍就擺在那邊，也會準備一點肉、酒、菸，沒有檳榔，Truku 以前沒有吃檳榔，我也沒看過我父親吃過。做這個 powda gaya 就是為了要打獵，讓我們能夠運氣好，能夠抓得到山上的獵物，

smapuh 我以前有看過，如果你生病，去找巫醫，巫醫拿那個滑滑的竹子，在手上搓弄，如果能黏住你的病就會好，如果掉下來病就不會好，這是真的，我有看過。

以前我看過老人家做的儀式，就只有 powda gaya 跟 smapuh 而已，其他的沒見過。

鄉公所的那個 Mgay Bari，我有去參加過，但是我小時候沒有看過這種的活動，現在才有的，現在的做法都不對（案：應指 Mgay Bari 中的祭儀過程），以前沒有這種的，都是騙人的，以前我們只有 powda gaya 跟 smapuh，就這樣而已。以前 Truku 的祭儀沒有這麼大的，自己家裡的人拜一拜就好了。

以前如果要拜 utux rudan（祖靈），就拿那個雞，還要去墳墓，帶著雞去墳墓，讓老人家知道今天是 powda gaya，然後就跟祖靈講話，希望家裡能夠平安，個一定要去墳墓，講好了就可以殺雞，就這樣而已。準備的東西大概就是雞跟一點酒就好了。

老人家以前有講過，如果有看到那個 Hakaw utux，是不好的事情，那個天候會變，下雨或是其他的。

父親有跟我講過 sibi 鳥（案：應與 sisil 鳥相同）的事情，如果說在

右邊叫的話，就會打得到獵物，如果在左邊叫的話，你去會空手回來。

打獵時候的禁忌，我只有聽過不能亂講話而已，那個獵具女生跟小孩子都不可去碰，只有要去打獵的人才可以碰。

我是覺得我們 Truku 的這些 powda gaya、smapuh 還有打獵這些，要讓小孩子知道跟學習，像我就有教我的小孩，他們都知道。



受訪者姓名：dagi（漢名：杜仲輝）
性別：男性
年齡：54 歲
族別：太魯閣族
教育程度：小學六年級畢業（國民政府）
信仰：天主教
翻譯者：涂孝光
採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文
訪問時間：2016 年 06 月 26 日
訪問地點：文蘭村

我的名字是 dagi，中文名字是杜仲輝，今年五十四歲，是在文蘭出生的，信仰是天主教，從小就信天主教，還沒上國小就開始了，教會就在家旁邊，父母親都會帶我去。

我大約國小四五年級就跟父親上去打獵了，你說的那個 powda gaya，我很少看到，有時候不會給小孩子參加，因為小孩子不懂。我現在自己做的的方式，就是點個菸，弄點酒跟檳榔，然後再講一講就好了，講的內容就是「能不能讓我這次運氣好一點，去山上不會跌倒，不會受傷。」，大概就這樣。

我聽曾祖父講過上山的時候會聽 sisil 鳥的叫聲，有一邊是好的，有一邊是不好的，如果是在右邊叫的話，就可以上去看陷阱，

smapuh 跟巫醫這些我以前沒有看過跟聽過。

鄉公所辦的那個 Mgay Bari，我有參加過，去年就在這裡辦的，我的印象是小時候沒有這種祭儀活動，正名之後才有的。

以前的老人家應該是有祭拜 utux rudan，但是我都沒有看過，就捏一點肉在那邊偷偷講，不能讓小孩子進去看。

以前老人家在準備獵具要上山打獵時，女孩子跟小孩子不能從老人家前面過，要從後面過，不能跨過獵具，如果從前面過會被抓去打。

以前我沒聽過曾祖父講過什麼故事，他會講的就是他去哪裡抓到什麼獵物這些事情。

殺豬的時候，都要把豬的各部位拿一點起來祭拜老人家，那個我有看過，現在還有，祖母就跟我講都要拿右邊的各個部位，各拿一點。

受訪者姓名：gion dolang（漢名：許賜輝）

性別：男性

年齡：67 歲

族別：太魯閣族

教育程度：師專畢業（國民政府）

信仰：天主教

翻譯者：漢語訪問

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 06 月 26 日

訪問地點：銅門村

我的名字是 gion dolang，中文名字叫許賜輝，今年六十七歲，在銅門這裡出生，父母親也是在這裡出生長大，從小就跟家裡信仰天主教。

我小時候有跟老人家一起去打獵，也有看過老人家在打獵之前做的 powda gaya。這個打獵之前的儀式一切以祖靈為主，祭拜祖靈，請祖靈給予幫助，「我們現在要上山打獵，在打獵過程中，希望能夠受到祖靈的保護，還有祖靈狩獵的成果能夠傳到我身上，讓我在這次的狩獵過程中有豐富的成果。」。如果是祭品的準備，上山狩獵之前會釀小米酒。要出發的前一個晚上，要祭拜祖靈，我們 Truku 傳統很重視祖靈，會煮糯米糕，然後祭拜祖靈。

打獵之前也有禁忌，不能喝酒，也不可以有太大的慶祝活動，前一天晚上也不能跟老婆行房。家裡面的人也都要注意，不能亂講話。上山的時候不能帶豬肉，只能帶一些簡單的食物上山。因為我們上山是去狩獵，不是去享受。還有獵人打獵的工具，是他自己專用的，包括槍、刀、箭等，這些都是我們狩獵的工具，這些工具除了女性不能碰以外，別的男性也不能隨便亂觸碰，我們的戒律是這樣的，不是只有女性不能碰。因為這是自己的工具，不可以給別人亂用。這個才是我們 Truku 真正的戒律。

我們 Truku 在山上打獵的時候，打到第一隻獵物時就會先祭拜一下祖先，把獵物身上各個部位取一點下來，頭、腳、心、毛、蹄，每個部位都切一點下來，就很簡單的祭拜獻給祖靈。「我們所得的成果是因為祢的引導，讓我們有這樣的收穫。」如果在山上已經祭拜過，回家之後就不用特別再做祭拜祖靈。這個我跟老人家一起去山上打獵時，就親自看過了。

在打獵回來的時候，因為太魯閣族是一個共同分享成果的族群，會有分食的習慣，也有一個儀式來慶祝。過去在慶祝活動中，就可以喝酒，並且有傳統的歌舞。這個慶祝會招集血源家族成員一起來，如果是父親狩獵有成果，那麼每個孩子都會獲得一份山肉，共同慶祝與分食。

老人家以前會去聽鳥類還有獸類的叫聲。例如：晚上聽到有鳥叫的聲音，那種特別的鳥，那種聲音就像人叫的聲音。這種時候就是祖靈叫你不要上山，會有危險，要過一段時間再上山。還有一種狀況不好的情形，就是晚上我們的獵狗，突然亂叫，通常我們帶上山的獵狗是不會亂叫的，如果當天晚上獵狗開始亂叫，或是在悲嚎，這種狀況是絕對不會上山的。所以不只有鳥類的叫聲要注意。

在我小時候，我的祖母就是這裡的巫師，族人都請我的祖母下山來到處去行醫，以前我祖母在做這個 Smapuh 的時候是用 daran，daran 就是一個空心的竹管，在祭拜祖靈的時候，如果平放那個 daran 不會掉下來，就是祖靈顯靈了。之後，她就借用祖靈的力量，讓病人能夠好起來，遇到事情的人能夠獲得解決。以前我們的巫師別人誤會了，她行醫是行善天下，而不是去陷害人。以前我祖母會帶著我到處去行醫，也曾經到阿美族的部落。有一次，我親眼看到，那個人病得很嚴重，醫生怎麼治也治不好，那個狀況就是有附身，這個惡鬼已經附身的時候，只有找我祖母去解救病人，那個過程也是用 daran 來進行，祭拜請祖靈顯靈後，只有要求阿美族的朋友準備一隻雞或是一隻小豬，那為朋友就準備了一隻小豬，我祖母在祭拜的過程有她的儀式，在舉行儀式的時候，就把病患家屬準備的供品殺掉，用祭品的血來祭拜祖靈，祭拜完之後這個人就好了。真的會好，這個是我親身經歷的。我祖母是很老資格的巫師，她往生之後，這個文化就產生斷層，我們後代沒有去學。

我經常參加鄉公所舉辦的感恩祭。現在舉行的 Mgay Bari 或是這類的文化祭典，跟我小時候的生活習性之間是有落差的。因為以前的時代，我們所做的祭拜儀式跟方式，完全是實實在在的在進行。而現在用這種方式來表演，有時候在表演過程會畫蛇添足，但是我認為這種增添的東西是有意義的，是要記憶過去的習俗，把文化傳承下來，但是這個中間過程確實是造成落差。因為太多人的智慧融合在一起，我認為最好的方式是實在地用當時的方式傳承下來，才是真正有歷史意義的。有些部分（案：指感恩祭。）是我沒辦法接受的，當時我跟老人家在一起的方式是這樣，怎麼到後來祭拜的過程不一樣了。

以前老人家在獵區或是在家裡，他們在聊天我聽到的，或者在山上老人跟我講的故事有很多。Truku 是崇尚勇士的族群，上山打獵，能夠獵取動物，人家都會認為你是勇士，這是 Truku 的文化。我印象中最深刻的事情是我大哥獵到熊。我們家族是一個狩獵家族，我大哥大約是二十歲左右，還沒有當兵，他竟然可以獵到一隻熊。我祖父就告訴我：「這個才是真正的勇士，如果現在還有文面文化，你哥哥回家之後就會文面。」在我們家族的誠律裡面，Truku 要會狩獵、要很颯悍，當你得到你該得的成果的時候，就會文面。文面之後，你就有機會結婚。那時候我的祖父就跟我說：「你哥哥獵到的這個動物，對任何一個男人來說都是很難的。」

所以今天他回去就要文面，不僅要文面，還要找一個女孩子許配給他。把他當作英雄來對待。」在我童年的時候老人家告訴我的事情，只有這件事情是我到現在都還不會忘記的。

我認為文化是我們的精神，但是這些文化的傳承也要能夠跟我們現實的生活聯繫起來，現在的年輕人已經不是活在過去那樣的環境，所以我們的文化現在要他們接受就很難了。因為他們已經現代化，走向文明的社會，過去我們的文化跟狩獵生活，在那個時候是文明的，我們是靠狩獵生活的族群。可是現在的年輕人不再是用狩獵來維持生活，他必須適應現在社會的需要出外謀生。文化的尊重與傳承當然要繼續，但是要他們實際走進文化裡是難上加難。不過我是認為要尊重我們的文化，我身為 Truku 的一分子，要告訴我們的下一代：「不要忘記，你是 Truku 的勇士，在你現在的生活中，不要忘記我們的祖靈。」

有關於我們 Truku 的文面文化，這是我們生活誠律中很重要的一環，在任何一個世界是有功有賞的，生活應該是有功就會有賞，所以我們 Truku 在過去活在山林之中，會有文面文化就是這個原因。當有功勞的時候，你會獵取山豬、黑熊，你回來一定會被文面，男孩子紋在額頭上面，當你出草成功，這個是最重要的英雄，用英雄式的慶賀，就紋在下巴。上下都文面過了以後，就是得到了族人無上的榮耀，之後就可以獲得族人給予的最高榮譽，就可以成家結婚了。生活的過程之中，文面是有功有賞的。第二個文面文化是代表美麗，沒有文面就不漂亮了。女孩子在家裡，幫忙做家務事，一天到晚就是在家裡織布，十幾年下來母親教導如何織布，直到她成功了以後，她的作品讓族人去看，做得很漂亮，人們就會稱讚她已經學成了。當然也會領到族人給予的獎賞，就是給她文面，當女孩子文面以後就可以嫁人了，所以文上面才漂亮，才能嫁人。文面文化是代表我們的榮譽、尊嚴跟美麗。

受訪者姓名：duya lowking（漢名：范炳煌）

性別：男性

年齡：76 歲

族別：太魯閣族

教育程度：六年級畢業（國民政府小學）

信仰：天主教

翻譯者：漢語訪問

採訪者：晷日羿·吉宏、Tunux Wasi（督磬·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 06 月 26 日

訪問地點：銅門村

我的名字是 duya lowking，中文名字叫范炳煌，今年七十六歲，從小就跟父母親一起信仰天主教，也有上教會，以前的神父都是外國人，都會催促人上教堂禮拜，以前我不想上教會時都會躲起來，等到神父經過後才出來。我的父親是民國前十七年出生的，所以生我的時候年紀已經很大了，我也沒有見過祖父，所以沒有跟祖父一起去打獵過，大多都是跟父親一起去。大約十二、三歲的時候父親就帶我上去山上打獵，都用走路的。民國五十幾年那個時候，雖然有摩托車的出現，但那是有錢人才擁有的，那時候電視是黑白的，以前老人家那個年代，不像我們現在吃得那麼好。小時候跟我父親上山去打獵的時候，因為才十二、三歲不覺得這樣的生活很苦，那時候山上放陷阱不是像現在用夾子，那時候是用鋼索設陷阱吊住獵物的脖子、腳或是猴子的手。

我讀到國小畢業，然後那時候越南戰爭，有在招兵我就去了，梯次是 165，我們部隊到基隆港待命，然後那個時候美國總統卡特還是福特不知道是哪一個（案：應該是指福特），那時美國也差不多要輸了，原本基隆港兩艘軍艦我們已經上船要準備出發，最後還是沒有出去。後來我當四年的兵就退伍了，那個時間我就沒有去讀國中跟高中。剛剛那個許老師是我同學（案：指的是許賜輝），他讀師範，結果我是去當兵。

powda gaya 那個是原住民的一種習俗，powda gaya 不光只是打獵才需要進行。當然我們打獵之前都會抓一隻鴨，要紅頭鴨不能用肉鴨，然後殺掉拿那個血拜一拜，然後血沾在刀、槍、陷阱這些要帶上山的工具，說：「我要去打獵，希望我放的陷阱，給我很多收獲回家。」然後拜一拜，這個不知道是真的還是假的，應該是真的，這個拜完吃一吃，我們就很順利的上去跟回來，而且獵物還背不完。背不完的話，就把獵物埋在水裡面，山上有小溪流，那個水很冰，比我們的冰箱還冷，因為海拔兩千多，獵物皮不要剝下來直接埋在裡面，十天也不會爛，下一次去只抓到一兩隻的話，再去拿埋起來的。

除了殺紅頭鴨之外，如果陷阱是用夾子的話，會準備雞蛋，蛋要煮

熟包好，還有帶一點酒。到了要進去山裡面的入口時，把雞蛋埋在那邊，不能只是擺在地上，一定要埋起來。酒的話可以用杯子或是把蓋子打開，放好在那邊。剛剛殺紅頭鴨跟這個都是為了要保平安的，在山上才不會受傷。

Smaphuh 這個都是巫師在做的，我們這邊有一個（案：指銅門），我母親也會。她的做法是用織布的線，用手搓轉，掉到地上後，再拿起來搓轉，母親她會去看這裡面的變化。如果有人去找我母親說：「我的雞好像被人偷，不知道誰拿走。」，她就會算，算好了之後就說：「可能在你的家左右，不超過一百五的範圍。」，她就算知道是誰也不會講名字，但是會講一個大概方向讓你去找，最後一個一個問人之後，就會找到偷的人。

以前跟我父親上山時，有聽過父親講過有一種鳥叫做 sisil。如果我們要去山上，如果 sisil 從下面溪底飛上來橫切過去我們前面要走的路，好像在擋我們路，這樣子的話就不要勉強上山直接回家，就算上去山上也不會打到獵物。如果 sisil 是在左邊從上面飛下來，那上去山上打獵的話，收穫會很豐富，獵物背不完。父親跟我講過的兩種意思是這樣，老人家很厲害的，他們都會看鳥來預測。

另外還有一種鳥，我忘了叫什麼，老人家都用牠來判斷時間，那種鳥不會亂叫，都是固定時間，一天裡面第一次叫大約是現在十點，第二次叫就大約是下午三點，以前沒有手錶，老人家看時間有不同的方法，看影子是其中一個，越到中午影子越短，之後就越越來越長，用這樣來判斷時間。

以前父母親沒有跟我講述過 Truku 的故事之類的事情。如果是 Hakaw utux 的話，是有講過這個 Hakaw utux 如果是天上有太陽也有毛毛雨的時候，就會出現的現象。但是如果平常沒有雨，突然之間出現的話，這個就是不好的預兆，一定會有人出事情死掉。這個老人家講的，很準的。另外還有一個類似的，如果有老鷹連續兩三天在村莊上空附近一直叫，這個就表示一定有不好的事情，村莊裡面會有不好的事情發生。

另外還有一個以前老人家跟我講，他們以前的故事，你聽聽就好。以前的人沒有再看外表，是看你有沒有勤勞，如果老人家看男生很會獵到山豬，就會設法把自己的女兒跟這個年輕人關在小屋裡面鎖起來，這樣子放一個禮拜，透過小窗子送吃喝給他們，也跟他們說：「如果你們沒有發生關係，我就繼續把你們關在裡面。」雖然年輕人可能不太懂那些事情，但是小房間很小，又吃喝跟睡在一起，就算不懂，外面的人也會說他們有關係。以前沒有媒婆，所以就是雙方老人家在談，都是喜歡會打獵的男生跟很勤勞做家事的女生。

我父母親以前都有文面。母親有跟我講過以前只要女孩子長得漂亮，少女的時候就一定要文面。但是以前日本人很野蠻，Truku 還被日本人控制，不給你文面，就算老人家把小孩子藏起來也沒有用，他們是想要破

懷原住民的文化。我母親說以前文面只要一個禮拜，文面很痛苦的，臉都會腫起來，而且那個不能亂紋，那個都有意思的，不是只有一片黑的這樣。以前是女孩子都一定要文面，現在都沒有了。

鄉公所舉辦的 Mgay Bari 感恩祭，我有參加過。去年在我們這邊舉辦。在我小的時候 Truku 沒有這樣的活動，以前是有祖靈祭。這個是之後才有的（案：指 Mgay Bari 感恩祭），以前都沒有。以前這種聚會大概就是聖誕節，因為以前都被外國人同化了，都去上教會，基督教、天主教、真耶穌教，都去禮拜。

我覺得 Truku 的習俗不要中斷是最好的，還是要繼續保留，像現在他們很重視狩獵，爭取狩獵權（案：指太魯閣族所成立的「還我原住民族狩獵權」自救會），我認為這是人權，去爭取是好事。



受訪者姓名：temu yagau（漢名：古金池）
性別：男性
年齡：50 歲
族別：太魯閣族
教育程度：小學三年級（國民政府）
信仰：基督長老教會
翻譯者：（漢語訪問）
採訪者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文
訪問時間：2016 年 06 月 27 日
訪問地點：佳民部落

我的名字是 temu yagau，中文名字是古金池，今年五十歲，在這邊附近山上出生的，父母也是那邊的人，我小時候是住佳民這附近的山上，讀書只有讀到國小三年級，就去幫忙工作了。我有跟著家裡去教會，是信仰基督長老教會。

我以前有看過老人家在做 powda gaya，就是拿那個紅頭鴨，獵具放在那邊，然後老人家就在那邊念，念什麼我就不太知道了，把鴨子殺了以後，要把血點在刀、繩子、陷阱上，這個是上山的前一天做的。

打獵的時候如果有打到獵物，回來的時候會拿一點點的肉，去感謝祖先，讓祖先先吃，後面再平分。我現在自己比較少打獵了，如果有進去山上，也都會做 powda gaya，下來之後也會取一點肉感謝祖先。

我小時候有看過巫婆治病（案：即是巫醫進行 smapuh），那個現在沒有了，老人家都已經過世。巫婆就拿那個竹子，一直念一直搓，然後買一、兩個鴨蛋給巫婆，然後他就一直再念，念什麼我也聽不懂，我父親是跟我說那是巫婆。父親是說我還沒上國小的時候，好像是中邪之類的，所以就去找巫婆，就在巫婆家那邊做。

我以前有聽過老人家講，有一種鳥在叫，就不要上山，好像是警告你不要靠近那個地方，那個鳥的名字叫 flebau，不是 sisil。

老人家在準備獵具的時候，不能從他前面走過去，也不能從獵具上跨過去，老人家絕對會生氣，會說你為什麼不遵守規定，觸犯 gaya，只能從他後面走過去。老人家狩獵的工具，除非老人家親手給你，否則任何人都不能亂碰，尤其是女孩子絕對不能去摸，甚至連自己母親也不能，老人家很注重這個傳統。

我記得現在鄉公所舉辦的，我記得六年前還幾年前是參加那個祖靈祭，在山上，內容抓豬比賽，我們還去搭那個工寮，在山上搭的，還有放山豬，女孩子跟小朋友就是抓雞這樣。這樣子的活動我小時候沒有印象有舉辦，那是後面感恩祖先，就開始這個活動，文化要傳承的關係，才會舉辦這個活動，不要忘本，這些都是我們 Truku 的習俗文化。

我沒有聽過老人家講什麼故事，像 Hakaw utux、巨人、還是為什麼要文面，這些我沒聽過，我是記得我祖母有文面，至於原因為何她就沒有講，我也不知道。我父親很早就過世了，沒有機會告訴我。

我是記得婚喪喜慶的時候，一定要殺豬祭拜祖先(案：指 powda gaya)，那個豬各個部位都拿一點，然後用葉子包起來，拿去祭拜祖先。喪事的話，我記得好像是要一個月半以後就要做(案：一般是四十天的時候)。還有就是老人家託夢，就招集一些親朋好友來，那個是老人家跟你要東西吃。

我剛剛講的這些 turuk 的 powda gaya、smapuh 或者是打獵這些，我覺得一定要傳承給年輕人，不能忘本。



受訪者姓名：古金榮

性別：男性

年齡：43 歲

族別：太魯閣族

教育程度：高中肄業

信仰：無特別信仰（幼時進基督長老教會）

翻譯者：（漢語訪問）

採訪者：Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文

訪問時間：2016 年 06 月 27 日

訪問地點：佳民部落

我沒有 turuk 的名字，中文名字是古金榮，今年四十三歲，高中沒有畢業。小時候有去基督長老教會，我祖父母長老教會的，但是高中之後就沒有去了，長大之後幾乎沒有去，就偶爾有人邀請才去。因為我都要工作，討生活，信仰是放在心裡。

我小時候有跟長輩去打獵，我父親是不會做 powda gaya，可是我看過別人做過，他們會殺紅頭鴨，說這樣比較會抓到，我父親是沒有這樣做，就直接上去山上打獵。

Sisil 鳥這個我沒有聽過，但是我有聽過說，如果飛鼠在樹上，很近但是打好幾槍都打不死的話，就是遇到鬼了，要趕快下山，那是遇到壞東西了。我自己是碰過一次，就在這邊的山上而已。這個是老人家的忌諱。還有自己的獵具不能給其他人碰，這老人家也有講過。

如果你晚上常常作惡夢的話，在山上睡覺時，把你的山刀放在頭後面壓著，就不會作惡夢了，這個是真的，老人家都這樣講，我以前有試過。

小時候我沒有做過 smapuh，但是有聽說過，我們的巫醫滿強的，但是要請有效的巫醫很難，你要知道哪個巫醫比較強。smapuh 大概是抓一隻小豬，抓過來殺，巫醫就在那邊念，然後灑白米，然後繼續念，再用零錢一塊錢，是以前的一塊錢，放在那邊，然後病就好了，我小時候見到的就是這樣。這個是很久以前的，現在一塊錢變小了，以前很大（案：是指錢幣造型，並非指幣值）。做 smapuh 也要看巫醫厲不厲害，我父親是死在山上，有請巫醫把他的靈魂帶回來。

現在鄉公所舉辦的 Mgay Bari，我有時候有去參加，很久沒有參加了。這個以前小時候是沒有的，這個是我長大出去外面工作回來後才有的。這個我現在沒有怎麼參加了，很久以前在布洛灣我父親、母親有去，他們叫我去，我說我在上班，我不大喜歡參加這個，這是個人意願的問題。

以前我父親很少跟我講故事，Hakaw utux 或是文面的我都沒聽過，可能有講過，但是我沒有印象。

現在我自己也很少打獵了，即便去打獵也不會去做 powda gaya，都要工作沒有時間去打獵。



受訪者姓名：Atuy Pisaw（漢名：劉周初妹）

性別：女性

年齡：89 歲

族別：太魯閣族

教育程度：小學三年級（國民政府）

信仰：祖靈信仰

翻譯者：晷日羿·吉宏

採訪者：晷日羿·吉宏、王人弘、方翼

訪問時間：2018 年 05 月 22 日

訪問地點：見晴村

我的名字是 Atuy Pisaw，中文名字是劉周初妹，今年已經 89 歲。以前日本時代讀西林的學校，讀到 6 年級。學的都是日語，日本人過去嚴格教育，對待學生也很嚴格。

我的巫術是跟萬榮的 Masaq Biring 學的，我們是朋友關係。邪門的巫術我沒有學，Masaq 把好的巫術都交給我。Masaq 沒有其他徒弟，只有教我而已，後來 Masaq 的子孫也都來找我幫忙。要傳給下一代以前，會先看你的靈好不好，有沒有這樣的靈氣可以學習。我在傳接 daran 時，我的老師 Masaq 教我將煮熟的糯米塞進 daran 中空的管道中，過程不斷念誦咒語，過程不能被別人看到，要隱藏好。如果有適合的傳承者，祖靈會透過徵兆讓我知道，但是到現在為止祖靈都還沒有表示，所以我還沒有傳承者。

我現在作法有點勉強(muri)了，以前有放人頭的架子，要用背簍背頭。一般感冒要找醫生，醫生治不好的就去找巫醫。這些不好的事（案：指病源）都源自於老一輩的祖先。這種病不會隨便就好，必須供奉才能解決，要講自己祖先的名字，餵飽(qlalai)他們。在詢問祖先解決方法時，若 daran 黏繫（案：指黏繫於手上），代表可解決；daran 滑離，表示沒辦法了，病人將會被祖先帶走。

過去在殺豬時，會將棉繩一端綁在豬腳上，另一端讓病患拉著，巫醫則邊揉線邊念咒語，念完以後，將綁在豬腳上的線解開，把線纏好後，交給病患，讓他帶在身上，忘記線的存在，不要刻意丟棄，之後就可以殺豬了。

12 點以後不宜舉辦儀式，最好是早上 4-5 點或下午 3-5 點。會藉由 daran 詢問祭拜對象，以及要甚麼樣的豬，大的、小的、公的或母的。透過 daran 的黏繫與滑離，來決定祖先要哪一種牲口，只要取一小塊的肉(qsnlan)，小的肉到了靈界就會變很大了。儀式後兄弟、親戚都要來吃，病就會慢慢好轉。在夢境裡，如果生病的人沒有與祖先們一起吃東西（共食），表示好的現象，病人不會有事；若病人跟祖先一起吃，表示他會被

祖先帶走。如果怎麼祭拜都不行，就代表祖先執意要把那個人帶走。以前結婚很困難，所以豬都自己養。結婚沒殺豬供養祖先的話，人就會生病。祖先會透過夢來告知他們，要吃東西了。透過儀式，直到沒有夢到祖先後(祖先離開後)，就表示問題解決了；常夢到祖先表示不好的徵兆，不應該常夢到。

信仰的堅定很重要，相信才有力量。如果只是在教會拜祖先，再怎麼禱告都一樣，夢裡 Utux 依然會一直跟你要吃的(mesa uqul)，除非殺豬祭祖。有一次，一位基督教徒買機車，在教會殺豬，結果後來發生車禍，一個後照鏡斷了，後來那位基督徒來請教我。基督教殺豬那件事會不靈，因為信仰不一樣，應該是殺給自己祖先吃，而不是在教會殺。

清明節或任一時間，需要殺雞、鴨或小豬祭祖，肉要往後面(uyun)丟或埋起來。只要有殺、有祭拜，就會受到祖先庇佑。祭拜的時候要準備 4 個一塊，1 塊在靈界代表 100 萬。除了錢，更重要的是 qnslan(祭祀時取豬的 12 個部位小塊)。

念誦的咒語有十種，包含 shunu bnring、qsilung bnring、djima mripuh、qhuni dgiyaq mripuh 等，mripuh(斷裂)意為不要糾纏生者。此外，要對祖先說，我錢也沒有多少，買一頭豬讓你們吃，你們吃飽了就請你們回去了，祖先凌晨就走了。

我沒有幫人做找人或找東西的巫術，只知道阿美族有這樣的巫術。如果夢到意外死亡的人(無目擊者)(Mqtunux)，還跟他一起吃東西，表示你已經被他帶走了，代表你即將要死了。反之，沒有受他誘惑，就表示沒事。

Truku 現在沒有招魂的儀式了，過去有可是沒傳下來。看到 mqtunux(屍體)的時候，身上的衣服都要脫掉，不能帶回家，也不能留下來。

Mqtunux 的靈魂，念一念就會跟著我們了，不論是轉彎或者是過橋都要講，確定靈魂有跟上來。不過有些 Truku 也有燒紙錢的習慣，像平地人。到了家裡後要殺豬，跟靈魂說“你到家了(dhug su da)”。

淹死(snluli)的人，Truku 會丟錢在淹死的現場，把屍體帶回家，但不能帶進到房子裡，不然會感染到家裡的人，導致家裡的人也可能會發生溺水死亡的事。

小米(masu)是用來驅趕祖靈的。惡夢醒來時，將豬腳皮加 masu 撒在房間角落，以驅趕不好的靈。白天後還要額外殺一隻雞。

我沒有聽過關於小米的故事。大洪水的故事也沒聽過，只知道過去祖先常常發生逾越獵區界線(siagay)而發生衝突，而遭獵首。

受訪者姓名：kumu utu（漢名：李枝玉）
性別：女性
年齡：76 歲
族別：賽德克族
教育程度：國小六年級畢業（國民政府）
信仰：基督長老教會
採訪者：Tunux Wasi（督怒·媯飄）、王人弘、方翼
訪問時間：2018 年 07 月 16 日
訪問地點：都達部落

我的名字叫 kumu utu，中文名字是李枝玉。今年七十六歲。我的信仰是基督長老教會。

以前還沒信教會的時候，老人家有跟我講那個 utux 會把人抓到樹上面，還有如果吃東西沒有先拿一點給它吃，肚子會痛。真的！以前有很多 utux 很多魔鬼。以前我家弟弟生病死掉，以前沒有這個燈（案：指電燈），就只有生火，那個時候我的父母親還有妹妹都生病，我在睡覺意識朦朧的時候，看到有一個這麼大男生的 utux（案：約小學生高度），我眼睛睜開來看時，又變得這麼小，我趕快把棉被蓋住頭，從棉被裡偷偷看的時候，那個 utux 又變得很大。真的，以前 utux 有很多，現在都沒有了。以前老人家他們會拿東西去墳墓那邊祭拜 utux，拿東西給牠們吃，還有去給牠們敬禮。（案：講述過程中，受訪者會用中文「魔鬼」來指稱 utux）

（案：以 powda gaya 向受訪者詢問時，受訪者一臉困惑，看上去對這個詞彙很陌生，但是講到 smapuh 時，立刻表示過去有看過，而且說自己的祖母會做 smapuh。）喔！那個 smapuh 我祖母會做，她是去幫忙生病的人做這個 smapuh。以前很多人會來請她去做 smapuh，我也有跟她去過，做完 smapuh 真的會好。我如果有跟祖母去看病，他們什麼東西都會給我吃耶。（案：應指病患家屬。）

她用大概這麼長的竹子，然後用口水這樣子（案：受訪者的動作是以食指點舌頭後，塗抹在竹子上，接著搓弄竹子），就這樣子之後把 utux 趕出去，還說：「不要再回來了。」這樣子病人真的會好。他們還會拿一隻雞給我祖母，等於是那個工錢。就是用那個口水這樣就好了，沒有拿葉子在病人身上擦。用葉子在身上擦的好像是另外一種 smapuh，用那個很像茅草的葉子，沾水這樣灑，然後說這個給 utux，叫 utux 離開，以前 smapuh 有很多種方法。

以前祖母就是用大概這麼長的竹子，然後這樣（案：用手搓弄竹子），如果 utux 講是，就會黏在手上，如果牠不要、不想離開，就會掉下來。現在我沒有聽過有巫醫或是有人在做 smapuh 了。現在信耶穌之後就沒有了，他們一直講不要這樣做（案：指神職人員），長老教會的在講不要這

樣做。我祖母後來沒有收徒弟，也沒有傳給我，我只有看她去做 smapuh。

她們是用這個（案：拿出菖蒲乾），我祖母以前用這個，捏一點下來撒。這個是我女兒種在萬豐那邊拿回來給我的，以前我祖母很喜歡種植這個，她們就這樣子（案：捏下一小塊後，撒出去並且口中發出「叱！」的聲音），希望 utux 離開，把祂趕走。這個我們原住民名字叫做 kdang，中文叫做菖蒲，那個根就是做成這個。肚子痛吃這個也可以治好，如果我們吃東西沒有先給 utux 吃，肚子會痛，就吃這個就會好。我知道 smapuh 用的就是這個 kdang，還有竹子。

以前我沒有看過人家在文面，我聽老人家講說，他們用那個針去敲，然後木頭燒過黑色的，塗在上面。聽說好像兩、三天就會腫起來。

