

工藝、信仰與社會價值：阿里山鄒人的例子（註一）

一、導論

王嵩山

工藝或技術學（technology）是物質文化的範疇中一個重要的領域，其性質與其他的社會文化範疇集體知識互涵（註二）。依據詞書，（註三）西方概念的工藝或技術學源自實踐理性之處理事物的需要，指涉三種不同集體事務面向。首先，工藝或技術學一方面用來指稱由知識的實際運用，另一方面則指知識的實際運用所賦予的能力；（註四）其次，工藝或技術學也可以指使用技術過程、方法與知識以完成某種任務的方法；（註五）第三，工藝或技術學指某種企圖獨特的領域之特殊化面向。（註六）由於西方的工藝理性（rationality of technology）的知識論傾向，相對於科學被定義為解釋世界的系統化的嘗試，工藝或技術學指的是製造事物（things）的技術（techniques）之系統研究；科學依賴較為複雜的讀寫與計算能力，是一種獻身於理解環境之較為概念性的事業，而工藝或技術學所關心的則是器物的製造和使用。很明顯的，工藝牽涉對技術的合理運用，而二十世紀中不辯自明的一個想法是，工藝是由現代科學的傳統所造成的一種理性活動，工藝出現的時間比科學更為古老、考古學家也告訴我們有人類就有工藝的存在。（註七）與科學和藝術的表現不同，工藝被視為攸關不同型態工匠的本質之實踐。換言之，科學與工藝在諸如建築與灌溉系統的數學概念的運用上雖然有交錯之處，二者在許多層面卻呈現出更大的分野。即使在藝術

領域也呈現出這種二元的分野方式。比方說，工藝的目的是功能性的、以可以使用的事物為其目標；相對而言，西方的美學觀念認為，藝術以更為超越的美為觀念，藝術最高的使命並非製造事物、而是表現觀念。雖然如此，藝術與工藝的分際（boundary）卻又是難以一刀兩斷的。（註八）

事實上，前述二分的方式顯然未考慮影響工藝與技術發展的最重要的因子——社會的性質。不只如此，工藝不但與社會生活的其他面相的關係極為複雜，也涉及了文化內在對於工藝之性質的認知與分類。在人類學早期概念中，工藝的製成品統稱為物質文化（material culture）。狹義的物質文化一詞是指「人工製品（man made objects）」，隱含的對應於沒有經過人為加工的自然物（natural objects）以及社會文化中的非物質（non-material）的「精神文化（mental culture）」。

顯然這樣的分類過於簡化，也沒有處理兩者的關係。當然，人類學的主流思想一向認為工藝與物質文化的內涵表現與意義受社會文化體系之性質制約，而與社會文化中其他面向（諸如：宗教、政治、經濟、親屬、心理需求、生態環境等制度）具有密切且邏輯的整合關係；工藝與物質文化的持續與其內在整合方式，往往因社會文化而異。隨著人類學理論的發展與概念的精確化，一方面學者針對物的本身進行研究，著重於描述與解釋器物大小、形狀、色彩、質料、初級使用功能等

方面的表現，專注於物本身的自成一格的性質；另一方面，器物的意義也被強調唯有置於社會文化脈絡中才能理解，物質成品都以非物質的社會組織以及社會價值與文化觀念為其基礎。後者物的觀念與物質文化的研究不但嘗試超越初級功能的認知，更著意於物與社會文化背景之間關聯性的追求；換言之，不但對物賦予一般性的科學解釋，更進一步的詮釋物與工藝的社會價值與文化意義。(註九)事實上，工藝是一種經驗性的成就，具有時間的因素、及其因文化定義而來的力量(power)，因此過去的工藝顯然在不同的社會文化中呈現不同的影響，而Geil討論工藝與巫術之關係，更將工藝區分為三種不同的類型：生產的工藝(technology of production)、與生殖繁衍有關的工藝(technology of reproduction)、賦予巫術力量之工藝(technology of enchantment)(註一〇)。

再說，早期人類學理論中的認為工藝的表現缺乏自成一格的主體與動力，是社會文化主要面向(歷史、政治、經濟、宗教、親屬)的「副產品」或「反映器」；換言之，在本質上工藝及其成品都是被動的(passive)；使用收藏品(collections)進行的研究，(註一一)有時會被視為一種「安樂椅人類學(armchair anthropology)」(註一二)，或「女人的工作」。(註一三)這種情形直至一九七〇年代末到一九八〇年代初期才開始改變。由於個人與行動在社會文化的形成過程中的重要性被重新界定(註一四)：社會成員的行為固然受到社會文化的塑模與框限，相對而言，社會亦經由其某些特定的成員之日常生活的文化實踐而不斷地繁衍與再生。這種意義下的工藝便不只是被動的「反映」社會文化體系、不

只是人類適應環境的記錄、也不只是「歷史過程消極的見證」(註一五)，而是在社會文化繁衍、再生的過程中，扮演主動、積極、且極具創造性的角色(註一六)。物質文化、藝術與工藝，不但被視為一個與其他社會文化面向有關、且可能是自成一格的「體系」：研究者更以物為能動的主體(agency)，探討物(及其所內涵的觀念)在社會實踐的過程中所扮演的主動的角色。工藝體系的運作及其成品不但牽動社會組成，更日漸突顯其隱含的建構集體記憶、文化認同與社會分類之意義的重要性，也引導著文化形式與社會形式、特定社會中的知識與實踐、物體系與社會分類等關係的進一步討論。事實上Mauss亦曾指出物件與社會特徵是結合在一起的，各式各樣的面具(mask)便是一個具體的例子。(註一七)這使得社會文化脈絡之中的事物或自立體(substances)、性質(qualities)與關係(relations)等幾個基本範疇(註一八)的處理更被重視。既然工藝成品可能具備器用功能，或作為社會的特定表徵，用來彼此溝通、表達某種訊息與經驗，或扮演傳遞經驗與集體記憶的角色，社會文化體系性質及其特殊的發展模式更決定工藝的存在方式。我們處理工藝及其創成品，除了著重其形制、功能、獨特的美學形式表現的探討之外，更重要的工作是探索不同的工藝形式在一個特定的社會文化體系中的角色，以及其所創造的意識型態、觀念與情緒的面向。

本文以阿里山鄒人為例，通過衣食住行等相關工藝及其創成品的面向，闡釋鄒人工藝之基本性質、及其與信仰和社會價值的關係。在方法上，對於工藝的研究，我們不但要掌握每一項器物的物性知識，更要能掌握該社會文化體系如何定義這些工藝的事實(facts)。工藝存在於一個特定的社會文化中，

我們可藉由個體與社會文化本體之選擇性的注意力，在內在的發明機制與外在的涵化過程裏面，發掘物質文化發展、變遷、消失、持續的現象與動力（註一九），而工藝的再現（technological representations）便涉及信仰與社會價值的集體知識與行為。討論鄒人的工藝、信仰與社會價值的關係，我們至少應關懷下述幾個互相關聯的基本問題：鄒人的日常生活中的文化形式與物質世界如何呈現？在外來的新材料、新成品、新的政治經濟之形式與秩序介入其工藝的形成過程之後，當代的鄒人如何對其既有文化形式進行社會建構？過去的工藝如何介入當代的生活？簡言之，本研究試圖呈現，原本就不穩定的變動之物及其體系，在不同的時空背景中，又是透過何種機制以轉形、繁衍與再創造。

貳、日常生活與工藝

鄒族 (the Tsou) 一般區分為「南鄒」與「北鄒」，目前總人口約只有七千餘人。「南鄒」由沙阿魯阿群 (Saarua) 和堪卡那福群 (Kanakana'vu) 兩群組成，分別居住在高雄縣桃源鄉和三民鄉境。本文所描述的主體是「北鄒」又稱「阿里山鄒」，主要以阿里山山脈為活動、居住地。目前分別屬於達邦中心聚落、特富野中心聚落的八個阿里山鄒族聚落，都位於曾文溪上游、清水溪上游與其支流的石鼓盤溪、阿里山溪之切割段丘地形的山腹 (ni'gobako) 或河谷地帶上。本文所描述的對象達邦與特富野兩傳統部落 (hosa) 都位於嘉義縣阿里山鄉之達邦村，兩地約有三公里的距離，分別構成一個獨立自主的部落範疇。光復後，兩個中心聚落雖被納入同一個村治行政體系，但是由於男子會所 (kuba) 的存在

使其傳統部落的象徵界限 (symbolic boundary) 到現在都還維持著。男子會所與各世系群的禁忌之屋 (emo no pesia) 持續不斷的修繕與重建工藝，結合了靈 (hitsu) 的超自然信仰與相關儀式如戰祭 (mayasvi) 和小米祭 (miapo, homeyaya)，不斷的具體化空間、物件的社會概念，透露隱藏在社會組織之中的象徵價值。遠在傳說中的大洪水之前，鄒人已活躍在雲林縣斗六至臺南安平一帶廣袤的嘉南平原；千百年來的輾轉遷徙，最後定居於阿里山山脈與曾文溪、濁水溪上游流域，石鼓盤溪與清水溪一帶，而集中於嘉義縣阿里山鄉境，聚落高度在四百公尺至一千二百餘公尺之間。鄒人的聚落 (hosa) 範圍往往以石頭堆砌出高約一公尺、寬約六十公分的矮牆。這種細心經營的築牆工藝，目的不在於防衛、而在於界定鄒人日常生活中所關懷的內與外關係。

阿里山山脈是臺灣島著名的林區，動植物資源極為豐富。鄒人日常蛋白質的主要來源為溪魚、水蝦，及山中獵獲物如山豬、獼猴、鹿、羊。不論是獲取動物資源或者是植物資源，只能在世系群擁有使用權的獵場 (kupa) 與漁區 (essa no tsongo eha) 中進行。動植物的獲取規範，更通過嚴格巫術控制的施行，產生有效的社會約束力。和其他山居原住民不同的，鄒人對漁獲 (eeosku) 具有高度的興趣，同一條河流中不同的河段，所有權由各氏族所掌握，並由其不同的世系群分別管理。獵場則為同一部落 (hosa) 成員所共有。捕魚和狩獵的能力與技術的維持是一種社會過程；對鄒人而言，狩獵的能力是界定男子的標準之一，捕魚和狩獵活動更是用來區隔儀式時間與日常時間的文化工具。近代以來，由於國家政策的限定，鄒人已不在其原有的獵場中進行大型的、集體的團體狩獵活動；但雖

然政府有禁獵的行政命令，長久以來依然有個人或三、五成群的鄒，進入山區設陷阱狩獵的行爲。部落裡常常期待左鄰右舍傳來：「來食『山肉』！」的邀請。顯然，「拿」自傳統獵場的「肉 (ton)」，有別於馴養或經漢人商販而得的肉類。請誰來家內 (aimana) 同座 (tsuo no suiyoupu) 共食、分食的傳統規矩，都指示他們之間當下的關係。「山肉」的獲取與消費，便被賦與呈現鄒族群內外關係的意義。事實上，鄒人也以「同座 (tsuo no suiyoupu)」一詞，指稱「家庭內的關係」。這種關係更進一步的呈現在日常生活的其他面相，而與其他的社會價值相結合。影響鄒人日常思考的是一組廣泛涉及時間、空間、人、社會組成的二元互補概念架構。

對鄒人而言，自然秩序中的時間「年 (tonsoha)」可以區分為兩個主要的季節：夏 (homueina) 冬 (hosoyuma)。以阿里山鄒中心聚落所在的達邦村為例，其年均溫則約攝氏一〇・九～二〇度左右，而月均溫中分別以一月最低、七月最高，整個夏季的平均溫度約在攝氏十四・五～二十六度之間，冬季平均溫度則在攝氏六・二～十五度之間。每年的五月至九月爲是阿里山山脈的下雨較多的季節，平均月降雨量約爲 360 公厘；十月至隔年二月爲則雨量減，平均月降雨量大約只有 50 公厘，乾燥的山區常出現大小規模不等的火災。因此，根據降雨量的多寡，鄒人把一年分爲乾季 (boboezu) 與雨季 (sioubutsoha)。乾季與雨季的時間，大致等同於冬與夏之分。這種亞熱帶氣溫和雨量分佈的影響，明顯的呈現在鄒人的農事曆、祭典儀式、社會生活之上。每年由十月甚至延長到四月，山區的乾季長達半年。鄒人認爲

乾季是男子的季節。大型的狩獵與軍事、部落儀式活動都在乾季舉行；相對的，濕季是女人進行相關農事活動的季節。

鄒人空間觀的主軸是日出與日落的東西向，南方與北方（都稱 *fe'ona*）則爲較中性。鄒語的東方是一個「好的方向」。位於鄒領域東側 (*omza*) 的玉山 (*patunguanu*)，是鄒人洪水神話中的避難之處。神話中，鄒在此學得了獵頭的習俗，確立了和布農人等族群的關係。鄒人相信，死後的鄒（人）、原在體中的兩個靈之一的 *peipia* 魂，應回歸北阿里山山脈西側的塔山 (*hofutsu*)，否則將成爲危害世系群與部落的惡靈 (*hitsu*)：海拔高約一千四百餘公尺的塔山，被認爲存在著一座由死者所築成的「眾靈會所」。而聚落內所有家屋的建築朝向、埋葬方式，部落內的空間配置、男子會所入口的朝向，都朝向神聖的東方。鄒人將部落墓地置於聚落的西邊。日落的方一向一直是造成鄒社會危機與生物體病痛的來源，鄒人把西方視爲「不好的方向」，是「惡靈之門」。瘟疫之靈 (*natobetsubets*) 意指「居住在闇黑之處的靈」；而天花或火之靈 (*hitsu no kuahoho*) 和惡靈 (*tadiyudiyu*)，也都是由西方、漢人居住地入侵的靈。巫師施行醫療儀式時，除了給予具有實證療效的草藥，重要的是在醫療過程中所有被治療者都必須面對東方。治療是否有效、不幸是否能夠去除，生命是否乾淨、呼吸是否順暢，超自然的因素凌駕於醫療技術 (*medical techniques*) 之上。另一個鄒人的空間的基準是人體的朝向。舉例而言，前 (*mi'usun*) 指的是「向面」、後 (*tu'ufu*) 指的是「背」或「背面 (*tsi'ingona*)」，上 (*soyongutsivi*) 指的是「仰天」、下 (*sopeohi*) 則指「俯地」，兩側都以 *fe'ona* 來指稱（這各名詞也用來指南北）。大自然的眾靈性

別分類，以社會事務分工為標準。舉例而言，雷靈 (*ak'e-engutsa*)，山嶽、土地與護聚落之靈 (*ak'e-mameoi*)，河靈 (*ak'e-ts'oiha*)，影響戰爭勝負之靈 (*yi'afafeyoi*)，狩獵之靈 (*hitsu no emoikeyengi*)，均為男性。動物與植物之靈，則往往被視為女性。比方說：小米之靈 (*ba'e-ton'u*)，稻米之靈 (*ba'e-paji*)，百步蛇靈 (*ba'e-fkoi*) 等都是。

除了簡單農作與狩獵工具之外，傳統鄒人生產均依賴由親友關係結合而成的共作團體人力。鄒族之基本社會單位與經濟單位為父系繼承、婚後從夫居的世系群，擁有禁忌之屋 (*emo no pesia*) 的本家，是姓氏的中心與血緣根源。部落組織由中心聚落 (*hosa*) 和從中心聚落分支出去的幾個小聚落 (*denohiyu*) 組成，整個社會由部落首長、軍事領袖、巫師和各大家族的長老所組成的長老會議控制。每一個中心聚落有一個茅草頂、干欄式建築的男子會所 (*kuba*)，是部落的共同象徵、軍事與政治中心。傳統的鄒族社會，在結構上呈現出「一個主要中心、周圍環繞數個小旁支，中心與旁支彼此有明顯的高低階序關係」的特徵。這種特徵甚至成為鄒人在工藝與表演藝術呈現的基本價值。雖然鄒族藝術的訴求內涵，不追求造形聳動與繁複多彩表現觀念，也未因社會內在的專業分化與嚴謹的階級關係，而有專司藝術創作的工作者出現。但是工藝的表現依舊呈現出二元互補的價值體現，例如傳統的衣飾工藝便是。鄒族傳統之衣料僅鹿皮、麻布與棉布三種；大體而言男子衣皮，女子衣布。鄒人日常衣服，男性以鹿、羌、羊等獸皮縫製衣、褲、帽、鞋等來穿著。揉皮是鄒族特殊且著名的工藝，皮帽加插飛羽更是鄒族男子

最顯著的民族識別特徵；而女性則穿著以棉、麻等植物纖維，織製而成的布衣。這兩種衣服是日常鄒服的基本形態。

男子之日常衣服有下列幾種。鹿皮帽 (*tseopungu no hitsi*)：以鹿皮製成用兩片瓢形之鹿皮縫成，後腦部有護腦，帽頂插有藍腹鵲、老鷹等鳥羽二三根，護腦部份平時捲起以皮帶扣之，此帽為鄒男子最顯著之特色。披肩 (*xesoseya*)：用整塊硬質鹿皮製成，僅覆其肩背，領處略成凹形，以皮帶扣於頸上背部長僅對於臀部。鹿皮背心 (*kuhutsu*)：用帶毛之鹿皮製成，前面僅附掛肩兩條，不及掩胸，全長較披肩略短，達於臀部。長服 (*yusu no fuhungoja*)：用黑布為面、紅布為裡，長袖為襟、長及於膝，為老人之禮服，至長老級者 (*moneyoi*) 就可以穿用。胸掛袋 (*keyoe?i no sukuzu*)：以方形麻布四角以帶交叉繫之，掛於頸上，折合成為袋形，出外工作時可以藏置食物、小刀等。胸衣 (*kejoe?i no tataposa*)：斜方形，在祭儀或其他參加飲宴時加於胸袋之上以黑布為底施有幾何形花紋之挑繡。腰袋掛 (*keype?i no papuyat?bu*)：其形如胸袋較寬大，上部由自背後交叉掛於前頸部，再以帶束於腰際蔽前陰部，而不蔽其後。皮套袖 (*suyu*) 以白色類質鹿皮為之，為袖筒形，自上臂至手背，上端以皮帶相聯。搭於肩上，下端做馬蹄形，尖端有搭拌掛於中指上，平時不用，唯出獵及出草時套之。皮套褲 (*totufu no meyoisi*)：其質料與袖套同，以長至膝部之裹腿與蔽大腿前部之吊褲相聯而成，上端穿於皮腰帶上，小腿部份上下兩組小皮帶結束之。平時不用，出獵及出草時著用之。皮製軟鞋 (*sapiei no hitsi*)：以軟質鹿皮為之，以橢圓形之皮片製成。皮周圍穿孔貫以皮帶，自前方繫束於足踵部。平時亦不著於出草及出獵時著用之。

(註二)。

至於女子之日常衣服有：頭巾 (*tseopungu no namespingi*) 以長約五六尺黑布纏於頭上。其纏法先平纏於頭周，將頭髮卷藏於頭上然後由左右自下向上纏為人字形。胸衣 (*kejoe?i no momespingi*)：以白色或黑色棉布為地，全面為五角形，以斜方形布去上角，兩上角縫有頸帶，掛於頸上，兩邊角縫以背帶向後繫於腰間，上緣三邊以紅綠布條滾邊四五道，常於邊條上繡有幾何形花紋。女上衣 (*jusu no mi?iei*)：以白色棉布為衣料長袖、對襟、前襟被及胸部，後襟僅被肩胛骨，領滾邊一道，袖口以紅綠色布滾邊三四道。腰裙 (*tafu?u*)：分左右兩塊，長方形，以黑棉布為地四周以白布滾邊，中腰部常有幾何花紋之刺繡一條，上邊縫有帶筒、穿裙帶，先左後右於腰腹部，左右相疊於前後，上披腹部與上衣底邊相接，下達足踝。腰帶 (*sunoeputa*)：普通用紅色絹布為帶，約長一百五十公分，兩端常繡以幾何花紋三四條，自後腰向前束之以剩餘之兩端打結，垂於前腰部約尺許。膝褲 (*totufu no namespingi*)：以長方形之黑布或藍布做成，三面滾邊長以被膝以下，踝骨以上之小腿部位，上下四角為短帶，以結束膝褲於小腿，盛典時必用之，平時或用黑布裹腿。男女小兒在嬰兒時期普通僅穿鹿皮背心一件，一、二歲時始漸分男女著用其應著之服裝。

鄒族男女所使用的裝飾品主要用在特殊的儀式場所。比方說，在舉行宗教儀式、婚姻儀式時，往往盛服加上飾物、以相炫耀。男子之飾物至少有如下幾類：一、冠羽，以自己獵獲之老鷹、藍腹鵲等之飛羽為帽飾。二、額帶 (*paifutonga*) 以布片疊合縫成，帶寬吋許，圖飾以方塊貝片

，成列加於鹿皮帽之前額，兩端以帶束於腦後；古時在束帶下還喜束熊毛圈，毛是一、二、三寸，壓於貝板帶下。另一種額帶 (*skuu*) 則以方形貝片聯珠，幅約三公分、自前額向後束。三、男女皆用耳飾。男子的耳墜 (*savvu*) 最常用的是貝殼雕成的半圓形耳墜，現在男子無論有無耳孔已絕不帶耳墜；至女子則用銅質或銀質耳環，並喜歡在環上垂以珠旋或銀繩墜四、五條，其形式與漢族女子之舊式耳環相同，應該是購自平地者。四、男女皆用的腕環 (*peo?u*)。男用的臂環分兩類：一種是佩帶在上腕、套於衣袖或套袖上之山豬牙作成的腕環稱為 *peo?u*；這種用來表徵獵獲山豬勇者的臂環，往往上綴以紅綠彩色布條，以及紅色染成芙蓉樹之纖維為飾。手鐲帶在手腕上以赤銅線圍繞之四、五周而成。珠環最為常見，女子的種類較多，普通以銅線圈及珠環最為常見。五、男女皆用的指環 (*eyjo-uduku*)，以其珠及銅片為之。六、男用鑽火具囊 (*popususa*)，以寬二寸左右麻結的厚帶，上面綴以貝殼一列，下繫小皮囊一個為出獵或出草時裝聖火之用。七、男用刀帶，其形狀如上件，唯帶幅較寬，掛於胸前之半截綴貝殼一排或二排，下繫山刀。

綜合而言，受到外來文化影響之前的鄒族社會中，未成年者衣飾較為簡單、較不完整，在接受成年儀禮之後男性便可戴鹿皮帽、掛胸袋、著皮披肩、掛腰刀；女性則頭可纏黑布，著胸衣與腰裙、穿膝褲。其次，成年的男性可以出獵；一方面獵食、一方面尋求武功，平常時更佩戴用竹片或木片製成寬約七公分左右的腰帶，經由束腹來要求精神上與肉體上的緊張性，產生武勇的氣魄與身材。此外，頭目 (*peongsi*) 或征帥 (*ezomu*) 等具有勇士 (*matano*) 的資格者，帽子前緣的裝飾由

樸素轉變為可以附加寬約六公分左右的紅色紋飾帶，帶上可另配珠玉和貝殼片飾；獵獲威猛山豬者，被視為山豬英雄，可以由平常的銅製手鐲、臂飾，添加用山豬牙對圈而成的臂飾；女子在平時以黑布纏頭，一旦到了結婚或部落盛大祭儀之時，則佩戴用珠子裝飾並有挑織紋樣的額帶。男子的常服也可以是用棉麻織成正反面各為紅色與黑色的長袖布衣。平常時鄒男子穿著黑色一面，到了儀式如小米收穫、戰祭等場合，則改穿紅色的一面。人死的時候，舊衣服換成新衣服是穿著一生中最華麗而正式的衣服；葬時，正穿的衣服更要反著。從上述的情形可以很顯明的歸納出隱藏在鄒的腦海，當事人不易察覺出來的兩個相對而互補的不同範疇。第一個範疇是：個人、未成年、強調生物性、平常的、舊的、普通的、正面、黑色、樸素的、世俗的。第二個相對的範疇則是：團體、成年、強調社會性、特殊的、新的、反面、紅色、複雜的、神聖的。這些現象不但呈現出其社會價值的性質，也很清楚的顯示出服裝的穿戴不只是為了防身或禦寒等生理上的需要而已，更由理性思考之運作應合心理與社會地位之轉折的各種需求。進入現代社會後，由於跟外在社會貿易方面較方便，使得衣服的材質和形式都會大受影響而產生變遷；例如，目前所穿著的常服都是和漢人沒有兩樣的西式服裝，作為族群工藝成就之一的鞣皮技術已不再興盛，西裝革履取代傳統服飾而為社會地位的表徵。但這類影響主要還是偏重在日常穿著的範疇方面，一旦涉及神聖的宗教儀式，傳統的衣飾形式與禮節便依然存在。例如，祭典時男女的傳統盛裝，顏色象徵及各種飾物的運用，都還是因為固著於鄒人既有的思考，藉服飾以表達各種有別於平常的狀態、人際與群

際之分界與關係，特殊意義的時空等，而保留下來（註三）。過去的工藝之延續性顯然不但支持了、也強化了文化中的社會價值的再現。這也使其成為一種達成鄒內在的社會目的、操縱鄒人思考與認同的文化工具。在面對異文化的情形之下，工藝所隱含的社會價值更在不同的場合被鄒人持續的創造。這種情形更見之於住居（houses）的工藝表現。

參、住居：家屋建築、空間與親屬的價值

（註二二）

家屋（*emo*）建築不但顯示鄒人特有的宇宙觀，也突顯其親屬價值的意涵。阿里山鄒人之選定建屋基地，大體以乾燥、面積大小合適為標準。世系群長老任意選定一個地點之後，以二根長茅桿（*haingu*，五節芒），結上染紅之 *tukwə* 二、三束，縛於茅桿上端，插於預定建屋的基地中央。這一天晚上，舉行夢卜以定吉凶。如果夢見的是武器、獵肉、米糕、飯食、美人、花等事物，都被視為「吉兆」；若是夢見死者、鬥毆、出草、小孩、野獸等事物，則屬「兇兆」，而水火之夢更是大凶。不只如此，一旦吉兆中的獵肉、飯太多、過量，亦屬凶兆。由於鄒人認為：「無夢亦不吉」，因此，如果無夢、則必須於翌夕繼續為之。除了夢卜以定吉凶之外，在基地上遇蛇為凶兆，應放棄該基地，或至少避開遇到蛇的地方。掘土時、鋤頭落地表示不吉，應停止修建工程；山刀離柄、落地亦示凶兆，必須停止工事。負責豎柱者打噴嚏亦凶。建築物的正門普通對著聚落的入口門及河岸，唯不能正對危險、不潔的西方。屋頂鋪設完工時，必須以祭酒灑於合口處。完工後，男子們入山狩獵三日。儀式完畢之後，全世系群宴飲以示慶祝。

住居工藝的語彙和類別

鄒族住宅的最大特徵為其平面之四周中央稍微向外突脹而成為接近橢圓之矩形，屋頂為半截橢圓球體狀；在房屋的長軸方向前後共有兩個入口，寬約一公尺，高約二公尺，而兩側面之牆高，大約有一公尺。鄒族房舍，除主屋之外，有許多附屬建築；除上述獸骨架之外，尚包括柴房，豬舍，雞舍，漁具小屋及釀酒坊等。

屋頂 (soʔs) 的材料主要以白茅 (veijo)、鬼茅 (haingu)、五節芒為主。鄒人使用茅草的地方很多，例如建房子、搭工寮、祭儀器具等都得到。家屋的橫樑 (pefoʔnga) 以原木為主，部份用竹子。牆壁 (tonhifza) 主要用茅草莖或竹子來加以圈築。柱子 (sʔisʔ)，主要用原木心。立於房屋中央的（主要的）柱子稱為 athucu-sʔisʔ。門 (phingʔi)，用木材或竹子。鄒婦女不從前門 (tsungsu) 出入，而從側門或後門 (niacmo'na) 出入。屋內中央火塘上的置物橫樑 (poefafeoyu)，用來燻乾食物或其他物品。用於橫樑及柱子的是 evi (樹木總名)。鄒族建屋，樑柱所使用的木料主要有櫨木、櫟木、樟木、檜木、烏心石、柯堅木、茄苳、楠木等。樹木枯死後留下的堅硬木心 (toaesʔisʔ)，主要作為柱子。桂竹 (kaapana) 和石篙竹，主要用於屋頂及牆壁。麻竹 (pocknʔ)，主要用於屋頂、牆壁或曬物平臺。箭竹 (pasʔ)，主要用於牆壁。茅草莖 (hipo)，主要用於牆壁。黃藤 (ne) 除了用於繫綁建築物之外，利用藤條製作器具的地方很多，如背簍、圓籬等。

鄒族的家屋 (emo) 早期是用木頭和茅草搭蓋的，後來使用竹子和杉木，現在多用鐵架、鐵板、鋼筋水泥等建材。emo

用語有兩個涵意，一方面具有「家」、「主要居所」的意思；另一方面則泛指「一般的房子」。鄒人以世系群為主要的社會單位，住在同一個房子內一起生活，他們共同擁有獵區，分享獵物，並共同從事農作生產和相關的農作祭儀。這種世系群的關係鄒語稱「tsono-emo」。鄒族傳統房子內有臥床、儲藏間、神聖的小米櫃、武器架、火塘、置物架等設施。較大的個世系群的家往往擁有一個獨立的「禁忌之屋 (emo no peisʔia)」，鄒人舉行與親屬、小米、醫療等有關之儀式活動的主要場所。禁忌之屋內放置儀式物品與裝置「聖粟」的小米櫃；主要的儀式有小米（播種與收穫）儀式、女子成年禮等。以前的禁忌之屋是用茅草和木頭搭建的，近代則用竹子，現在有的禁忌之屋已經用鐵板搭建，也有些世系群的禁忌之屋配置在水泥房之內。

在鄒人的概念中住居的形式可以分為不同的「等級」。雖然目前 emo 和 hunou 兩個語詞經常會混用，但是嚴格的說二者是有所分野的。Hunou 指的是「一般的、普通的、臨時或不長久的、由 emo [(eherti) 分支] 出去的」房子；這種房子也以木頭、茅草和藤條為主要建材，後來則用竹子和木頭，型式也改成四方形、斜頂、室內也隔間成不同的起居用途。就如同分支的、邊緣的、小型的聚落具有成為中心聚落的可能性，一座 hunou 亦有發展成 emo 的潛能。而 hunou 又可分為兩種形式的住居，第一種稱為「teova」，當鄒人前往農地或獵區，無法當日往返，會在當地搭建簡單的工寮、野外臨時搭建的房子 (teova)，作為臨時居住或休息之用。第二種則是形式更為不完整的耕作小屋 (ethufa)，ethufa 指的是在農作地、用茅草臨搭建的小屋，作為工作休息之用。雖然如此，不論是簡易

工寮或是耕作小屋，由於二者尚有火塘、置物架、睡鋪、水源供應以及其他生活用具，仍可作為起居的處所，因此也具有由非正式發展成為正式的住居之可能。

除了人的住所之外，鄒族的建築形式尚包括儀式場所與養動物之處。如前所言，鄒男子往往以狩獵成績去獲取社會地位，鄒人以世系群為單位，搭建一間獸骨亭、或獸骨架（*se*），裏面擺放男子狩獵的戰利品，如獸骨，特別是公山豬的頭骨和獠牙，這是最能代表狩獵成績的物品。另外，在獸骨亭內還會擺放狩獵的器具，以及供奉土地神的祭祀臺。獸骨亭或獸骨架是獵人（男子）的專屬房子，禁止婦女進入。相對的，鄒族的農作祭儀以小米為主，小米祭所用的物品，如小米背蓆、小米神的木杖、獻祭臺等等，均放置在「禁忌之屋（*emo no pesia*）」內的神聖的小米櫃（*ket'at*）之中。

鄒族傳統的豬圈（*po'ovun*）位於房子的後門外位置，傳統鄒人養豬時並不把豬關在豬圈之內，而是白天把豬隻放出來，傍晚豬隻就會自然回到豬圈；後來為了管理到處遊走的豬隻，就把豬圈提高。鄒男子是不會接近豬圈的，養豬事宜交由家中的女人負責；獵人們相信男人接觸豬圈則會減少野獸的獵獲量。在家屋（*emo*）之外，同樣有石垣圍牆（*yab*），圈出了他們平日的活動範圍。庭院圍繞在家屋的四周；前庭設有置薪處、獸骨架、且作為曬穀、舉行祭儀之用。後院則是雞舍、豬舍等之所在。由於男女分工和戰爭、狩獵的神聖性，因此可以顯見前院是較「正式的」、「神聖的」、且是屬於「男性的活動空間」；後院則是「非正式」、「世俗的」、且為「女性的活動空間」。這樣的觀念更明顯的呈現

在家屋（*emo*）的文化定義之上。
空間的文化定義：房屋的分佈狀態與室內的配置

根據日學者千千岩助太郎的描述，鄒人房屋之骨架多半為先立圓木狀之掘立柱，柱上方之叉股架樑，棟樑多由在頂端交叉之兩根柱支撐。一般壁柱在中途向外彎曲，或是直接從底下就向外傾斜以支撐上面的簷樑，樑上跨以圓木椽子，在鋪上小圓木或竹條，然後覆蓋上茅材。牆壁為在柱間穿紮圓木材或圓竹條而掛上茅莖做成，偶而也用劈竹以代替茅莖掛上的，因其茅莖或劈竹的披掛有很多的空隙，因此通風及採光都相當良好。鄒人的家屋平面有橢圓形和長方形兩種形式，以前者較為傳統。但是，二者都有二個正式的入口，而不論由前門或後門進入室內，都是先看到位於室內中央的火塘（*bubun*）；同時，火塘（*bubun*）的位置光線亦比較好，成為室內的視覺焦點。沿著室內四周的牆壁，由隔板隔成一間間寢床或放置糧食的穀倉。在沒有隔間的空地上，則堆放雜物。屋頂的樑架被用來掛獸皮、堆物，也作為火塘（*bubun*）上的乾燥棚。鄒人的家屋內為一室制，在平床式土間的中央立三塊細長石條而成火塘（*bubun*），火塘上設置乾燥棚架。房屋四周設置床鋪，床上鋪以劈竹片，其周圍以茅莖之隔牆圍繞，並附設有茅莖造之單開門扇。床高大約三〇公分，在床鋪與床鋪之間以穀倉隔開。獸骨架在達邦設在家屋入口內側的左邊，而特富野則另外建造。由於鄒人家屋內的火塘（*bubun*）多安置於中央中柱的旁邊，*bubun* 成為屋內向心的焦點。此外，某一家屋可能另有一個位於角落或屋外棚下的火塘（*bubun*），通常作為煮豬食之用。家屋之內設中柱，有時甚至立二支斜柱藉以撐承棟樑。由於鄒人的家屋結構屋寬脊高，寬達九公尺，脊達五公尺，所

以二斜柱支承，另外可能還有二、三行邊柱出現。事實上，這種技術除了結構上支承水平短脊、及兩旁斜脊的作用之外，也有加強室內火塘 (*bubuzun*) 所隱含的「向心」的意味。不只如此，顯然的，這種「向心」的特徵也明顯的呈現在社會組成方式與文化價值的其他層面。

鄒人所構築的家屋有兩個主要入口。正門、前門稱為 *Tsonsu*，這是男性出入口，後門稱 *Watsamona*，是女性出入口。此外，尚有一個非正式的側門稱為 *Tokuyu*，分別位於家屋的縱長兩方向之二面及其一側面，平時是女性出入、及餵豬時的出入口。(註二四) 正門入口左牆常為放置武器、獵具或獸骨之處；後門入口內牆則放置杵、臼、手鐮等物。由前項敘述可知，後門和側門通向女子平日活動頻仍的後院；正門則通向由男子所使用的前院。獸骨架若設在室內，即在正門右側，男人出入必由正門，婦女只許走後門與側門、後門、側門通往豬舍，所以被男人視為禁忌 (*pesia*)。但為未婚男人要與未婚女子約會時，亦可由後門或側門出入。魚在鄒族列為儀式禁食期的禁物 (*pesia*)，在平日，烹調魚也不得在室內，必在另一專門的小屋內。

室內器具僅有床、穀倉、衣物架、坐凳及木桶杵臼等，床以竹篾為面，支以單竹凳兩個，周圍圍以茅管柵以床壁，頂上亦覆以茅管柵，前面以茅管或竹篾為扉，每一個小家族組臥床一床，兒童及小女可分組另床而臥，故一世系群家屋內之床數視夫婦小組與人口之多少為比例。穀倉以竹篾與茅桿成其平面為長方形四角帶圓，立高約二公尺，倉壁以竹篾或茅管或竹片編成，底部架空，前壁中腰開一四方形之門，以竹扉閉之，上面以竹柵或茅管柵為覆蓋之，其上通常為米篩等器物之放置

場所。衣物架以較中間兩柱間之距離稍長之圓木兩根、夾繫於兩根中柱上，高約六、七呎，以成人立起便於取置為度，坐凳為長方木塊或圓木墩約三呎許，幅寬約五吋厚四、五吋，圓木墩以徑一呎以內、厚五六吋的木塊為之，任意置於火旁為取暖或就食時就坐之用。臼與木桶等亦常用以為坐具。

鄒族三群的歲時祭儀所使用之主要場所，大致有三個。一為祭田，一是各家家屋或祭司家屋一是男子會所，另外可加上社口靈樹。阿里山鄒人在各種農事祭儀的前一天，要以 *lapantsos* 草與水來清潔家屋。除草祭時，各世系群祭在各宗家的禁忌之屋 (*emo no pesia*) 進行儀式。收割祭時，由祭田採二穗返家置於禁忌之屋，粟神隨之由祭田被迎返家中，小米倉中，同時要採二穗、做為神聖的粟種，置於小米倉內，在禁忌之屋前行儀式。收藏祭時，由祭田取回最初收割與最後收割之二穗返回家中，壓於禁忌之屋中的其它聖粟之上。此後，由聖粟分出聖粟種，與一般粟種懸於粟倉上之各自專用之樑，關閉禁忌之屋；該粟種自此時至翌年的除草儀式，一直留在此中。

死者的處理影響到現生的人。鄒人傳統舉行室內葬。人死於家外者不埋於屋內，遠者埋於當地，近者抬回社內埋。此外，根據日本學者報告阿里山鄒人，十三歲的小孩、在家婦女未婚或離婚歸來者，不埋於屋內而埋於後院。被敵人弑首者，其不完整的屍體立即棄置。其它橫死者往往就地掩埋。小兒的天逝被視為惡死，縱然死在家中，亦應移到野外埋葬。埋葬地以茅草結樹皮上以示禁忌 (*pesia*)。達邦社的埋葬地點建在屋內右邊中柱後面，次一個埋葬地點必須建在前一個埋葬地點之旁。墓深及人腰部，長寬視屍體之大小而

定。底鋪白布或月桃草蓆，屍體收入後，四壁及頂上皆以小石填滿，上面蓋土、土上面覆石板。

家屋與血緣的價值

與原住民其他各族比較，阿里山鄒人的家屋尺寸顯得極大。根據日據時代《番族調查報告書》第四卷中的記載：阿里山鄒人中心聚落宗家建築，長度約在七公尺二十公分至十二公尺六十公分之間，寬度約有五公尺四十公分至九公尺；分支聚落的小屋及其他南鄒大致長五公尺四十公分至九公尺、寬約四公尺五十公分至七公尺二十公分。室內沿牆的床位很多，甚至有達六個床位的。床面以竹編成，每個長約一百八十公分、寬約一百二十公分，以二個約四十五公分高的竹馬支撐。而且以茅草圍成小屋，供一小家同單位坐臥，未婚的成員則睡在無壁的床臺。

建築形式是工藝與社會價值互動的結果。世系群是阿里山鄒人共同生產、消費、居住、舉行宗教儀式共有財產的基本社會單位，這個基本社會單位所居住的正式家屋稱 *emo*，所屬的分支聚落之居所稱為 *hunou*，有「臨時小屋」、「工作之屋」之意。對鄒人而言，*hunou* 並不具有完整的家屋之資格，因為 *hunou* 不是一個獨立的生活單位，由世系群中輩分最低的新婚夫婦或單身男子所住，主要的親屬關係與社會關係的連結仍保持於「原始的」、「本來的」、「宗家」*emo* 中。對鄒人而言，*emo* 其意為「真正的家」。世系群原來居住在此房屋中，為財產共有的共同生活群體；在此家屋中有二件象徵事物：一為禁忌之屋，一為獸骨架。世系群是共同舉行宗教儀式的單位，家屋中擁有代表獵神神位及獸靈所在

的獸骨架以及代表粟神的穀倉，二者都是世系群宗家的象徵物。穀倉數有一個到三個，位置如床靠近牆壁。獸骨架在室內位於男人出入口的內右側，左右以室內望向門外的方向來定（註二五）。

一般認為，鄒族是一個較為成熟的父系社會，氏族系統與繼嗣制度都是父系的，居處法則亦為從父居，最主要的婚姻形式是嫁娶制，盛行男到女家的服役（*virino*）、和二個氏族間的交換婚。鄒社會中同一姓氏的家庭往往以同一「禁忌之屋」（*emo no pesia*）為認同的對象，共有一個「宗家」（*emo*）家屋，組成世系群（*ongko no emo*）。世系群所建構的氏族系統（*Yudu matsotso no aimana*）更進一步的與男子會所所表徵的意義勾連上關係。以會所之建立為象徵的鄒族社會，其政治基體之對內關係原以血緣為主要基礎，漸次擴展到地緣的整合。然其內部權力結構則以父系親屬制度的組織原則為張本，有基於親屬關係而來的權力及其互動關係；由前述之部落建立發展歷史、以及氏族內在分支的階序而界定的社會地位，進一步的出現由親屬組成法則及年齡分級現象交錯產生之族內地位及其所代表之部落內地位。而主要氏族之間的交換婚聯姻制度，則更穩定的維持住原有的權力結構；因此，傳統藉由強有力的個人能力影響而獲得地位的情況就相對的減少。換言之，根據上述的這些原則，以男子會所為中心的部落事務所產生的個體與群體政治關係，乃以父系的親屬結構為主要基底，藉此由血緣的世系群所延用，領導者的職位名稱 *peongesi* 便取代了原有世系群之姓氏，使部落的領導世系群暫時的放棄原有之姓氏。其權力傳承的內涵，則主要以親屬組成法則為原則，逐步擴展到以男子會所為象徵之部落社會。

肆、公共建築：男子會所與部落組織的價值

(註二六)

阿里山鄒人的男子會所 *kuba* 是中心聚落「*Hosa*」的象徵，其殖民之聚落均為分支，不能建立具備完整社會功能的男子會所。雖然，分支聚落也可有「男子聚會的地方」但只能稱「*huhu*」；這個地方僅供成年男子日常集會、夜宿之用。重要宗教儀式皆不在分支聚落而在中心聚落舉行，各分支聚落各氏族，必須派男女代表歸「中心聚落」參加，受「中心聚落」同世系群族人的招待飲宴。

一般而言，鄒族會所建於聚落的中央，為長方形干欄無壁建築，屋頂鋪覆五節芒茅草，以直徑二十公分左右的圓木為柱，中間兩根為中柱，屋面為長方形，縱深兩面為出入口，東向為正門，以木梯上下。據一九一五年所記載之資料，達邦社的男子會所面積約十平方公尺，離地約一點六至二公尺，以木梯上下。前是木板，後事籐床，四週無壁，火塘為一點六公尺見方，位於男子會所中央；傳統火塘（*bubu*）應保持晝夜不斷。其上方有籐，竹所做的棚架，火塘左側放置如舟形的籐編簍子放置頭骨、金草在左右兩端石上生長。千岩助太郎所調查的達邦男子會所，應於一九三七年以前所建。正面寬七點七公尺，進深九點三五公尺，屋頂高五點八公尺，簷下高約三公尺，地板鋪設於地下高約一點二公尺處，以木板鋪張，其中只有一部份鋪籐條。靠近中央地方挖開一部份做爐，位置中央偏後。柱位也與以前的不同，前後兩面均有梯上，其前左右兩邊用石疊成堆，上種金草。光復後，達邦的男子會所格局為長方形，地板架高至多六〇公分，全用木板，已無突出成陽臺。四邊

除入口外均圍兩條欄杆。其他營造方法均與千岩助太郎所調查的相似，唯獨少一行柱列。工具箱設於前門的左側吊著。特富野也有一新建男子會所。有些時期的男子會所平面為正方形，尺寸小了許多。前門的左角上方，也放著打火具等祭典所使用之木盒，以及木草、赤榕葉。阿里山鄒人初生男兒，於第一年之歲終祭儀之後，由其母親傳遞給母舅（*mother's brother*）抱之、首次獻登男子會所，其母親之兄弟以竹杯盛酒，表示其與軍神見面。再由部落首長、或同氏族長老撫摩其頭，表示承認為聚落男子之一員，以後可隨時到男子會所內。在男子會所舉行的戰祭 *mayasvi* 是聚落中最盛大的集會祭典。

日據及日據前的會所地面到地板的距離較高。會所為女人所不能觸摸踏登之禁忌（*pesia*），但地板下則無此限制。因此鄒族長老說：「那個（傳統的）時代，男人在 *kuba* 內跳舞、唱歌休息，女人則在 *kuba* 下跳舞或休息」。會所前有一廣場，廣場上會所左側植有赤榕（*Yono*）一株；樹前有一火爐（*bubu*），做為移至廣場舉行儀式之用的對象。赤榕亦稱鳥榕、山榕、鳥屎榕、大葉榕樹，屬落葉性植物，每年落葉二至四次，落葉期不定，舉行 *mayasvi* 儀式時必須修剪一次，僅留下主幹與數支分支，鄒人相信儀式時天神與戰神由此下來凡間享受饗宴。通過人神力量的交融，使得鄒的聚落生命力得到保障；藉此，不但預期日後所有戰爭的勝利，更對生命的繁衍有所期望。更進一步而言，會所與赤榕樹合起來被視為政治單位的象徵。除了赤榕樹之外保護鄒人生命與會所的作用物為另有金草（*Yiteu*）。會所正門前土墩及屋脊上兩側，各植上兩株金草，只有在進行戰祭儀

式之時，才由特定世系群的男子入山採新株、更換之。金草與赤榕均有一種特殊的特徵而為鄒人所取用。即每年一次在開花前必落葉殆盡，待花開之後復枝葉繁茂。基於這種性質，鄒人在戰祭儀式中，便象徵性的砍修赤榕樹，代表生命的更新，金草則表面作為避邪除穢的功能，更象徵了生命再生的力量，而為鄒人在儀式中所配戴。事實上，這兩種植物更具備了主幹和分支的性質。

一個完整的會所必須建置幾個象徵的器物。會所內部的聚落象徵物有二，入口左側為敵首籠 (*Ketpu no hagu*)，右側為火具箱 (*Ketpu no popususa*) 和盾牌，火具箱中置火具 (*popususa*) 和護身符 (*tuku'o*)。由山芙蓉皮剝製再染成紅色)。*tuku'o* 在戰爭與儀式之前，由軍事領袖或頭目分發給各人配戴。對於鄒人而言，儀式器具的神聖性預定戰陣的成敗，戰陣的成敗等同於男子會所的存廢，男子會所的存廢等同於整個鄒聚落的興亡，鄒聚落的興亡又決定個人的存歿，正因為如此上述事物因而取得象徵涵義，這個象徵涵義更表現在鄒人的空間觀念上。

鄒人相信西方與死亡有關，聚落之中墓地位於西方，戰祭儀式由東向西繞行。會所的正門開在東方，鄒族的家屋正門亦開於東向，後門處於西向，獸骨架位於入門處的左側，穀倉則位於西向入門的左或右側，總是靠近後門處，豬舍為男子禁忌之地，女子工作所亦位於西側。會所是女子的禁忌所，女子不能攀登，但在達邦亦有一說：若不得已，女子可由會所後門上登，但也只限於逗留在會所後半部（亦即會所建築物內的西側）。擴大來看，將會所和宗教體系串連起來，更可以明顯的看出會所在其所具備的外在功能之外，

也隱涵了內在的價值。

一般鄒族的聚落周圍多植蒼鬱之樹木做為防禦用。阿里山鄒人的各社入口處，往往栽種靈樹一棵，樹前置大礮石一塊，為聚落神坐鎮之處。男子會所前及近中心聚落之山中特定草坪，亦有靈樹之設定。阿里山鄒人鄒族對若干特殊樹木與岩石相信具有精靈，但非相信所有該種樹木皆有靈，僅對中數高大、古樹方稱為靈樹；例如，眾所周知的阿里山神木便是。對岩靈亦然，只有某種特殊形狀與色彩之岩石，始得稱靈岩。此等靈物非由巫師不能認出。一般對此，常持消極畏懼態度，禁忌接觸。而鮮有積極之藉祭儀或巫術與其發生關係之行爲。為儀式特別闢有神聖之祭田 (*Pookaya*)，每世系群家各有其祭田，與一般耕地完全分開。其面積僅二尺至六尺平方，象徵性耕作儀節，概在此舉行，為一般田地之實際農作之啓端。

鄒族會所都是由某一氏族所建立，做為氏族活動及認同的中心，例如：特富野中心聚落的 *Niyahosa* 氏在現地建立會所，*Tosuku* 氏在 *Niya-kuba* (舊會所) 地建立屬於其氏族的會所；達邦中心聚落的 *Noatsatsiana* 氏曾在 *Yisikiana* 和 *Nigiviet* 等地建會所，*Tosuku* 氏也曾到 *Yisikiana* 建會所，之後又遷到 *Saviki* (今山美村)。這些狀況都呈現出會所之原型性格：做為血緣關係之整合認同、墾地所有權的宣告功能。這個時期的會所領導者自然以族長為主。而會所建立之後，除了氏族本身繁衍強大，增加人口之外，也可能再引進其他氏族之人，或者讓其他氏族的人自行加入，漸漸形成一個以地緣關係為整合原則的聚落社會。例如：特富野中心聚落在 *Niya-hosa* 氏之後緊跟著有 *Yatauyogana*、*Jaisikana*、*Tosuku*、*Javaiana*、*Tutuhana* 等氏加入其社，而放棄原

有會所 (Tosuku 即由 Niyakuba 「舊會所」之地遷來之氏族)。達邦中心聚落則在 Ujogana 氏和 noatsatsiana 氏建會所之後，有 Tosuku、Yashyungu、Uchina、Yakumangan 等氏族亦先後加入。會所的主人亦即以建社者優先任之，稱為 Peongsi 氏族 (部落的領袖)，雖為世襲，亦有更迭的情況出現，而聚落的領導人恆稱 peongsi，退位者則回復其舊有的姓氏。正由於會所與創社領導者的關係密切，部落首長 peongsi 的家屋往往與男子會所比鄰而居。

由於高山地區耕地有限，多餘人口往往外移到他地開墾，形成有別於中心聚落 (hosa) 的分支聚落 (denohyu)，「一個中心聚落包含數個分支、衛星聚落」是鄒人定義聚落的範圍，在這個特定的範圍裏面有共同的領袖——部落首長 (peongsi)——世襲於某個氏族中；中心聚落與分支聚落在結構上有階序關係存在，如同本家 (emo) 與散布在分支聚落的工作小屋 (hunu) 之間的階序關係一般，年中重大祭儀活動如小米收穫祭 (homeyaya) 和戰祭 (mayasvi) 等，都在中心聚落舉行，分支聚落之人在接獲中心聚落的通知之後必須攜物回來參加。類似這樣「以某一中心並向外輻射延展的階序結構」，成為一種重要的文化價值，支配鄒人所有的社會關係，構成社會組成原則的特色。這種情況我們可以在聚落內在組織，如會所與家產、家屋 (emo) 與眾工作小屋、中心聚落與分支聚落關係、以天神為中心的神統結構中看出來，同時更突顯出鄒人對一個特定「中心」所產生之強烈認同的社會價值。代表聚落首長世系群之姓氏的 Peongsi，字意原是「樹根幹 (peongu)」，「蜂后 (peongsi)」，也可用來指稱眾人圍繞的中心人物或眾人中有才幹的人 (例如鄒人對平地

人的領導者也以 peongsi 稱之)；鄒人在日常決策之中，更表現出對中心領導人物認同與支持的強烈情感趨向，成為鄒族社會價值的基礎。

鄒族的會所雖作為一種表徵卻歷經血緣與地緣兩個不同的階段與功能。最初，會所的建立是基於血緣關係而來，做為氏族領導之確立及宣稱土地所有權的標幟。其後，隨著聚落的發展，數個氏族共組一個聚落時，依然維持一個聚落一會所。會所的主人為創社氏族擔任，然亦有更迭的情況。以會所為中心，在社地不足時向四面八方分出之分支聚落只被視為「暫居之地」，在階序上附屬於有會所的中心聚落。氏族成員亦因此而散佈在各分支聚落，分支聚落的領導者為聚落首長家族成員或由聚落首長指定者來擔任。每年分支聚落成員必須回中心聚落參加粟收穫 (homeyaya) 等歲時祭儀，並攜回當年的收穫物，儀式的施行是以中心聚落為中心。

會所最初成立時基本的功能除了做為整合血緣關係的中心之外，在政治與經濟亦即權力的宣示方面亦扮演重要的角色，聚落成立後的地緣組織藉由會所及其所發展為一認同中心的強烈文化價值來整合聚落。如前所述傳統的會所中放置弓、盾牌、敵首籠等仗陣的禁忌 (pesia) 器物，會所內部中央並建一火塘。男性的社交活動、聚落軍事或狩獵訓練、歷史傳說的詳述等均在會所舉行；對女性而言，會所為其不能碰觸的禁忌。不但如此，會所亦為聚落之集會共議與眾人處理公眾事務的重要場所，一切的重要會議或有關聚落居民之公共事務的佈告，皆由聚落首長在會所舉行。尤其有關聚落整體的出草、出獵等活動更必須在 kuba 內舉行儀式之後，再行出發。聚落內部若發生糾紛，審理雙方訴訟與處罰罪犯行動，都在會所舉行。正

因為如此，男子會所表徵鄒人部落的價值。會所一方面執行鳩集眾人與活動的世俗功能，另一方面通過有意造成的男性專有的場所、部落的主體，具備神聖領域的力量，培養戰陣氛圍及肅穆心情，賦予戰陣成功的可能，會所已由各類禁忌和儀式創造出鄒社會存在的神聖性。

再說，阿里山鄒族的會所就在象徵涵義來說，較少做為區隔同性年齡級、再予整合為強有力的政治與軍事組織的情況，反而呈現其以下會所突顯中心認同之價值、強調社會地位與階層秩序的意義。以會所為中心，做為聚落領導者之建社氏族有權決定是否舉行與會所直接關連的戰祭儀式 *mayasvi*。儀式過程中全體氏族整合在聚落首長氏族之下，在戰祭儀式中的拜訪各家族禁忌之屋儀式、舞蹈隊形的排列方式、歌詠的表現方法，都呈現出以會所與首長家族或征帥為中心，界定甚至再強調地位高低的現象。不但如此，會所及其他相關事物，表現出區隔男女性、生命與死亡的整套象徵結構。

聚落生活中有幾個重要儀式包括粟播 (*miyaspo*)、粟收穫 (*homeyaya*) 等之粟作儀式，及包含了獵首祭、會所重建等的聚落性儀式 *mayasvi*。傳統粟作儀式往往可延續三十天，是真正的「豐年祭」，包括迎粟祭、始刈儀式、初食新粟、歡送粟神等，分支聚落亦與中心聚落同，但較為簡化，其儀式之舉行則主要是以中心聚落為中心。有關粟作的儀式雖然是由聚落首長來發動率先舉行，可是實際運作的權力還是在各家族，因此可視為世系群，聯絡大分支聚落關係而結合成聚落儀式，之後往往有 *mayasvi* 的舉行，才是真正聚落的大祭典，而其儀式的性質亦以外人（包括布農、漢人，和各

類不好的 *hitsu*) 為主要對象。鄒族祭儀最重要的場所為禁忌之屋、小米田和會所。但傳統信仰中無處不在的靈 (*hitsu*)，如河、土地、樹等神靈所在之處，亦都是祭儀進行的場所，這種情況隨著西方信仰體系的進入而有所改變，不再在這些場所進行宗教祭儀了。而流傳下來的小米收穫祭及相關的農事祭儀，和聚落性重大祭儀：戰祭，就分別在各家族的禁忌之屋、小米田和共有的會所上舉行。

與農事有關的祭儀，雖然由聚落首長 (*peongsi*) 家族所發動和引導進行，但其主要對象是小米神 (女神)，祭儀場所是小米田和禁忌之屋。聚落的團體儀式，主要是在會所及各大家族舉行的戰祭 (*mayasvi*)。傳統的戰祭以聚落為單位，因此一會所成為一個獨立的場所，分判「內」族群關係、並整合了中心聚落和眾多分支聚落之間的關係；戰祭的表面涵義在彰揚戰士的武勇，擢升替補社會地位及權威，而其潛在的訴求則在為無形的鄒人生命世界，加入新成員、呈給天神，甚至在未來引出更多的生命來增補聚落的力量 (將獵來的頭納入)，保證聚落的生生不息。因此，戰祭可視為對外來威脅之祛除且與生命有關的儀式。因與生命有關，戰祭漸漸衍生出為重大疾疫 (甚至造成重大傷亡的事件) 之後，尋求康復及祛除疾疫和不幸的功能。戰祭的舉行以男子會所為中心，男子會所因其特殊的地位，不但代表某地緣組織的中心、凝聚結構一體感之內在認同，更被賦予生命的性質，一旦男子會所有所破損、災壞、漏雨的狀況，便如同一個生命體受到摧殘一般，必須重建或復建，否則男子會所之殘破，亦必引來與其相關的聚落整體或個人的疾疫和不幸，這時，也要舉行 *mayasvi* 儀式。這個儀式本身所具備的重生及再添新興力量的功能與現象，亦可見之於

前述鄒人對赤榕及金草的理解及其力量比擬的過程。

這類關於聚落整體之存在的信仰，結合鄒族傳統強烈認同中心的社會關係整合運作的儀式，與歲時脈動所造成大自然生生不息的變動（如穀物的生長），所對應出來的宗教信仰與儀式，有著基本性質上的差異。男子會所、赤榕、金草、天神（*hamo*）、軍神、男人、火塘勾連在一起並互為彼此，因此戰祭的主要儀式不容許女人參加，成為鄒族政治社會整合社群關係的內在訴求，也反映戰祭之對外關係的性質。此與鄒人認為小米神是女性（*ba'i tonu*），小米收成時的儀式性質是對內的，女人不但可以參加更是重要的參與者的現象有所差異。

此外，連結各種界限的重要表徵便是「道路（*tseonu*）」被視為「道路」者原僅限於聚落土地之內，其道路種類可以列舉如下：中心聚落與分支聚落間之道路，是為道路中之最基本者，因分支聚落社民每年於年終祭儀時，必歸中心聚落參加，中心聚落分支聚落同氏族人有生育婚喪大事必互為慶弔，修建房屋時必相互協助，田禾收割後分支聚落之餘糧必向中心聚落氏族宗家集中儲藏，所以各中心聚落與分支聚落之道路有相當大的重要性，正因為如此，每年終祭儀中有正式之「社路儀式（*simotseonu*）」，分支聚落之男女社民皆集中於中心聚落與分支聚落同聚落人，集體修理中心聚落內外之道路。道路修理之工作普通為刈草與除石，間作補砌山路工作。古時此種大道殆極為狹隘，依山峽河岸而闢成。大河深谷處，以藤竹為懸橋小溪處涉石或搭獨木橋或竹橋而渡。近年來道路開闢，間亦圖有六呎寬之正式道路，近代式的網繩吊橋，昔時路幅不只能通過一人或二人可以擦肩而過為

止。由各聚落通往山林獵場之通路，不足以稱為正式道路，只是靠獵人赴狩獵時由足跡踏踐所形成。此種道路族人慣行者僅由跡辨認，或靠樹木石頭以為標記。自各聚落社至山田間之道路，亦較社路狹小，唯因經常往來之故，常用山刀斬伐茅草，用足踢開石塊，故一見可以認知其道路；唯攀岩涉澗之處，則普通沒有特別的加工。遇深淵絕壁處，加以簡陋之修築，間有搭竹排橋或獨木橋處，以便於婦女小兒來往。事實上，道路（*tseonu*）更具有象徵的意義，道路區分出原始點與終結點，沒有緣起點、便沒有終結處；道路（*tseonu*）也區分出過去（走過的、生活過的）與未來，沒有過去、也就沒有現在與未來。

綜合言之，繁衍出男子會所建築工藝的制度，淵源於親屬結構中的氏族組織而有幾個階段的演化。會所最初是做為整合血緣關係的象徵，其後由於聚落的發展，某一會所所在可能加入數個其他氏族共組一個聚落，而由創社的氏族、掌有聚落首長的資格，此後家族的認同和整合的中心移轉到禁忌之屋。一個聚落包括中心聚落和數個分支聚落，大分支聚落之間存在上下的階序關係，所有重大的、特別是具有象徵中心與本源的活動，必須在中心聚落的會所舉行，這時會所已由血緣關係的象徵，擴張到地緣結合的基礎。這樣的結構原則顯現在社會組織的各個層面，而與中心總是先建立、且要被充分認同的社會價值互為基礎。會所的軍事功能掌握於某個氏族所產生的征帥和勇士之手，與會所相關的生命禮儀是男童初登會所和成年禮，而這個兩個儀式主要的目的，在將男子於家族的基礎之上納入聚落體系，並持續的重整與認同社會地位。與會所有關的赤榕樹與金草，不只每年一度的

葉落再生、象徵新生命力的更新勃發，更因二者隱含主幹與分支的特殊性質，在儀式中修砍赤榕、重植金草成為必要之工作，是為重整社會認同與地位階序的重要象徵。甚至男子會所建築本身也象徵了一個整體的生命，不容許稍有缺漏、殘破，這是由於在會所舉行的戰祭儀式本身具有生命生生不息有關的訴求所造成的，也見之於鄒人對赤榕樹和金草基本性質的理解。再說，鄒族的會所制度更強調性別之區隔、而非同性不同年齡之區隔；正因為如此，男子會所為女子所不能碰觸的禁忌之物，但未必成為整合男子與社會的支配因素，氏族組織及鄒人重視集體性與階層化的社會價值，才是最重要的支配因素。

男子會所的工藝是一個持續的過程，獲得傳統階層刻意的維護（conservation）。最近的一次重建特富野的男子會所是在一九九三年，達邦社的男子會所是在一九九四年。重建後的面積與原先的大致相同，但建材已有所改變，例如：用水泥灌柱、用一般木材做柱樑（原來都使用原木心），施工器具也用許多現代工具，如鍊鋸、電鑽等。直到目前為止，男子會所的維護尚因通過大型聚落的儀式而保留下列重要工藝事項。Fiten 金草共四棵，分別種在男子會所屋頂及男子會所入口兩側，族人相信戰神的居所遍生此草，因此種植在男子會所、戰神會庇佑族人；fiteu 分別由建立聚落的氏族、現任頭目氏族和有特殊功勞的氏族負責管理，如果 fiteu 長得不好、沒有生氣，聚落長老可能會考慮修建男子會所並舉行戰祭。Yono 赤榕樹種植在男子會所廣場東邊位置，被鄒人視為「神樹」，由聚落中的重要家族在 mayasvi 時加以細心的修剪、維護。男子會所「中間的」兩根大柱稱為 athucu-

sis?，建男子會所時最先立好的，立柱的同時要先呼嘯（paebai）告知天神。男子會所中央的火塘 bubuzi 過去的火終年不熄，如果鄒人住屋的火塘中沒有火，就要到此引火；由於近代用火方便，族人不再依賴男子會所的火塘，所以男子會所只有在舉行 mayasvi 祭典時才會燃火。鄒族過去征戰的時代，如獵首級回聚落，便要舉行 mayasvi 祭儀，祭典結束之後，要將人頭放在男子會所的敵首籠（skay?）內安置。敵首籠是用藤條編織的方形藤籠。目前特富野的敵首籠是一九九三年二月份男子會所重建時新仿製的，達邦男子會所的敵首籠年代已相當久遠。火塘上方的置物架（poetafey?），鄒人為了保存物品的新鮮度，常把食物或其他器具放在火塘上方的置物架上用火燻烤，以免腐敗或蟲蛀；物件離火高度約二公尺。特富野的男子會所內有一顆琢磨得非常細緻的圓石（tancun），鄒人傳說這是從天降下來的石頭，原來的那塊石頭在日據時期已經被日人取走了，目前的圓石則是在一九九三年特富野社舉行 mayasvi 祭典時由長老湯保福依據他見過的圓石所仿製的。男子會所前的祭典廣場稱 yoyasva，中央有火塘，族人舉行戰祭儀式時在此廣場舉行歌舞祭；現今的 yoyasva 周圍已經搭建看臺和鐵欄杆，地面鋪設水泥，以備外人觀看鄒族的戰祭活動，特富野社的 yoyasva 中央也建了籃球架，供族人休閒活動使用。由於 kubas 與 yoyasva 的公共性、象徵性，使其成為目前兩大社進行「美化地方傳統文化建築空間」（註二七）與規劃「鄒族文化中心」的標的物。事實上，傳統建築與空間的繁衍並不是一個孤立的現象，材質、工法以及因提供材料而建立起來的社會關係，結合了建築與空間既有的性質，成為界定鄒意識領域、再製社會價

值的充分必要條件。

伍、結論與討論

一般認為臺灣原住民的社會文化體系，特別是工藝、物質文化與表演藝術等傳統文化形式，已因外來文化的影響而逐漸地消逝於歷史的洪流之中；然而，做為文化形式之表徵的原住民事物（indigenous objects）仍不斷地再生，這些不斷的再製（reproduce）的事物實與其社會性質密切結合。早期臺灣人類學的原住民族研究，大半偏重在社會組織，只出現少數的物質文化研究（註八），不但明顯地忽略通過這個認識範疇來瞭解各族社會性質的可能性，同時對於這些文化的再製乃至創新的現象，我們也似乎缺乏賦予足夠的關懷。（註九）早期人類學研究中的搶救民族學既執於一偏，在結構功能論者實證觀點的關照中，物件被設想成機械的，或是無時間性（timeless）、靜態的文化特質，鮮少深入探討事物的意義、價值、及其在社會文化脈絡中的實際運作情況，也忽略了物與社會文化制度之間的複雜關係。舉例而言，早期人類學田野工作手冊中所臚列的「物質文化」包括下列幾個主要內容：「藝師的地位，個人的照料與裝飾，服飾，居住，用火，食物及獲取方式，醫療，工具和設備，武器，各式容器，陶器，籃，玻璃器，石材、木材、鐵材工具，礦石開採，製鹽，製皮及編織物，紡織，染色與繪畫，陸地交通與運輸，水上交通與運輸等」（註一〇）；因此，傳統的人類學家研究某個民族社會生活的物質層面時，往往至少要觀察與描述上列類目。物質面向不但具體化社會事實，更突顯了不同領域的分類本質。在文化形式的領域，分類既以各種型

態存在，我們所關心的問題便應該是：什麼意義之下的分類。事實上，博物館對於人造器物的分類系統近來有更為細膩的發展。（註一一）如果考慮文化的差異，顯然運用這個分類系統時，必須依據文化內在的特殊性、文化所賦予之定義而加以調整，而這一種調整亦顯示人類學知識之性質與文化的本質，以及社會價值的影響。再說，工藝成品與其相關過程廣泛的牽連到一個民族對於生態環境體系中物質面相的認知、分類與處理的知識，有些部分甚且進一步的織造出超乎現實之上的象徵意涵。因此，工藝的性質，便牽涉到三個基本上不同但又互相關連的層次。第一個層次牽涉工藝技術自然法則及其所製作創造的「實物」本體；第二個層次牽涉完成這些實物的整套「過程」、動力與知識（包含儀式）；第三個層次牽涉製作與運用這些實物所企求的「目的」，而此目的有時是以象徵為其特殊的呈現。對這三個層次的不同著重，將使研究必須通過不同的途徑，亦呈現不同的結果；而這三個層次不但各有其基本而特殊的性質，而且都涉及評價的行為。簡言之，面對工藝時，我們不但要觀察、描述工藝本身及其運作情境的狀況和結果，更要去發掘隱藏在整個物質文化本身及其運作情境的狀況與結果之後的支配性價值，根源於特定社會文化體系法則而來的假設、推論觀念與社會組成運作結構原則。（註一二）正因為如此，聚落的傳統論述場域、傳統儀式活動與工藝的意義及其神聖性，文化範疇中的時空概念、傳統社會組織為主體的聚落領域活動，鄒知識體系與社會分類系統中之物質具體性（materiality）與價值等觀念等，應置於鄒文化與社會生活之實踐過程來理解。

以達邦和特富野兩社為例，在鄒人的聚落的形態都有一個

男子會所和廣場做為聚落的中心，前面一條道路 (*tseu*) 通到聚落出入口。聚落出入口種植大樹一棵以為標幟，進一步的確認內外之別。雀榕樹為鄒族人奉為「有靈」(*hitsu*) 寄居的樹木，各個中心聚落 (*hosa*) 一定種有此樹。由於鄒人相信，死靈會附在此樹，所以樹前面插立茅草編成的祭物，並在特定的時間供奉貢物及酒等以祭拜。聚落房舍空間分布，以男子會所背後為各世系群的宗家 (*emo*)，再後面才是一般住家，成為高低階層明顯、謹然有序的理想型態。鄒族家屋的地基大多較平緩，疊石成垣、圈定庭院，甚至有前後二院。家屋只有單室，與室外平高或稍高，室內泥土地，所使用的材料大多為木柱、樑、茅莖、藤條做牆及頂架，以及茅草葺成的屋頂。鄒族住宅的最大特色中為其平面之四周中央稍微向外突脹、而成為接近橢圓之矩形，屋頂為半截橢圓球體狀；在房屋的長軸方向前後分為男女不同出入的門，寬約一公尺，高約二公尺；而兩側面之牆高大約有一公尺。除主屋之外，鄒族房舍尚有許多附屬建築、是由家屋分出去的，如獸骨架、柴房、豬圈、雞舍、漁具小屋及釀酒坊等。鄒族家屋的平面大致有兩種，一是短形的，其中又以長方形為多。另一種接近橢圓形，此式樣較古老，也是原住民建築中唯獨鄒族所有的平面形態。鄒人的住居類型大致上可以分為家屋、男子會所、與棚圈三類。男子會所為聚落單位之公共建築，棚圈為飼養畜類之棲所，作為人類住屋者為家屋。鄒族之家屋依其使用方式，又可以類別為家屋稱為 *emo*，臨時小屋稱為 *hunou*。*emo* 乃住屋中最普通而最具代表者，故一切應以 *emo* 為「標準」、「完整的型態」；其他種類之房屋，則依此而加以簡化、變形。

鄒族為一典型之父系氏族社會，每一世系群在中心聚落內都有一個宗家或本家，而只有宗家或本家才可以有禁忌之屋和獸骨架為世系群的象徵。日據時代之前的小米收藏櫃倉和獸骨架有在室內者，如達邦社，也有在外面成為附屬建築者，如特富野社。不論是在男子會所或者是家屋，火塘的位置在正中央，是整個建築內的焦點；典型的家屋之內在配置如寢床、穀倉、置物處、獸骨架等都圍繞著火塘，呈現出一種如部落組織的放射狀對稱排列。這種配置方式呈現向心特徵。東牆空間被視為神聖的。由於聖粟界定了家內的、血緣的關係，禁忌之屋 (*emo no peia*) 的建構因此被特殊化。由上述論點，我們可發現出鄒人對於神聖、男子、東方、正(門)、獸骨架、武器、會所、生命對立於世俗，以及女子、西方、側(或後門)、豬舍、農具、家屋(禁忌之屋)、死亡這兩個大分類範疇分立但又互補的運作；藉由這兩大分類範疇的運作，而在緊密整合、對中心有強烈認同的價值中，達到社會分化的功能，成為阿里山鄒社會的特性。對鄒族人而言，在 *honeyaya* 之後，根據當年是否獵獲人頭，是否要大修會所，是否發生許多不幸的災難或疾疫，而決定舉行 *mayasvi* 與否，以及 *mayasvi* 舉行的時間。整體而言，*mayasvi* 所面對的對象是諸神的最高支配者天神 (*hamo*)，掌管軍事的軍神 (*iatatejoi*) 和掌管生命的司命神 (*bosonfih*)，甚至可以包括往昔被獵人頭的靈 (*hitsu*) 在內。藉著這個儀式的施行，不但為紀念過去的戰爭，同時也祝禱將儀式的施行，祛除聚落內的不幸災難和疾疫。

阿里山鄒人典型的、作為「二元同心圓」聚落 (*hosa*) 之象徵的干欄式公共建築男子會所，與作為世系群血緣根源之象

徵的禁忌之屋 (*emo no pesia*)，近年來不斷地出現修繕甚至刻意的重建之情形。而大型的、本來的、真正的家屋 (*emo*) 與小型的、分出的、暫時性居住的工作小屋 (*hunou*) 的建構與維持；捕魚、狩獵技術與農耕工藝，儀式活動中精巧的神樹修砍與小米收割技巧，女人的陶藝和男人的竹藤編織與揉皮技術等工藝範疇的界定及其再現過程，都涉及了鄒文化內在的社會分類、勞力交換與社會價值之複製等複雜關係。而這個複雜的關係，又與其獨特的歷史脈絡與外在社會的交互行為密切相關，隱涵文化所定義的重視中心、本源、形式完整與動態的階層化之社會價值。正如 Alfred Gell (1998) 將藝術視為一種工具性的行為 (*instrumental action*)，在社會的基礎上事物的創造影響他者 (*other*) 的思想與行為。物的性質、體系以及物在不同時空的呈現，結合著不可化約的鄒不平等的人觀念與社會階層化概念，通過個體來創造性的呈現。雖然工藝的成就及其文化意義，是透過社會關係的運作與思考模式的基礎而建構出來的，但這並不一定指涉工藝是一個被動的、被決定的體系。正因為如此，作為一個獨特的族群，當前阿里山鄒人日常生活實踐，不但需要持續施行傳統儀式活動，更通過有意識的諸如行政院文化建設委員會所推動的「美化地方傳統文化建築空間」、鄒人傳統家屋形式的重構等工藝實踐，具體化鄒人與過去的社會與集體知識之聯結，也在政治上具體化鄒與他者的差異。

【參考書目】

王嵩山

1984a 〈臺灣民間傳統技藝研究概論：一個人類學的初步探討〉，民俗曲藝 29：33-78，施合鄭民俗文化基金會。

1984b 〈從世俗到神聖：臺灣木雕神像的人類學初步研究〉，民俗曲藝 29：79-136，施合鄭民俗文化基金會。

1988 〈扮仙與作戲：臺灣民間戲曲人類學研究論集〉，稻鄉出版社，臺北。

1989 〈阿里山鄒族會所初探〉，《考古人類學刊》46：101-118，臺北：臺大人類學系。

1990 〈阿里山鄒族的歷史與政治〉，稻鄉出版社，臺北。

1992 〈知識、價值與文化互動：論光復後臺灣土著物質文化保存〉，《國立自然科學博物館學報》3：273-296，臺中：國立自然科學博物館。

1995 〈阿里山鄒族的社會與宗教生活〉，稻鄉出版社，臺北。

1997 〈集體知識與文化重構：阿里山鄒人當代社會實踐之意義〉，《考古人類學刊》52：141-184，臺北：臺大人類學系。

1999 〈集體知識、信仰與工藝〉，臺北：稻鄉出版社。

汪幸時
1999 〈天籟故鄉：牽手再造新達邦〉，臺北：行政院文化建設委員會。

李亦園等
1981 〈臺灣山地文化園區整體規劃〉，臺北：中央研究院民族學研究所。

1982 〈山地建築文化之展示〉，臺北：中央研究院民族學研究所。

陳奇祿

- 1978 《臺灣排灣群諸族木雕標本圖錄》，臺灣大學考古人類學專刊第二種。臺北：國立臺灣大學。
- Balfour, H.
1904 The relationship of museums to the study of anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 34:10-19.
- Blackaby, J.R. and Greeno, P.
1988 *The Revised Nomenclature for Museum Cataloging: A Revised and Expanded Version of Robert G. Chenhall's System for Classifying Man-made Objects*, AASLH Press.
- Boas, F.
1955 *Primitive Art*, Dover Publications, Inc., New York.
- Cantwell, Anne-Marie E., James B. Griffin, and Nan A. Rothschild (eds.)
1981 *The Research Potential of Anthropological Museum Collections*, Annals of the New York Academy of Sciences, Volume 376.
- Chapman, William Ryan
1985 "Arranging Ethnology: A. H. L. F. Pitt Rivers and the Typological Tradition", in: Stocking, G. W. *Objects and others*, pp.15-48.
- Chen, Chi-lu
1968 *Material Culture of the Formosan Aborigines*, Southern Materials Center, Inc.
- Collier, D.
1962 Museums and ethnological research. *Curator* V(4):322-328.
- Feenberg, Andrew & Aastair Hannay (eds.)
1995 *Technology and Politics of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Gell, Alfred
1988 Technology and magic, *Anthropology Today* 4 (2):6-9.
- 1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Isar, Yudhishthir Raj (ed.)
1984 *The Challenge to Our Cultural Heritage: Why Preserve the Past?*, UNESCO, Paris and Smithsonian Institution, Washington, D. C. Press.
- Lipinski, A. M.
1981 Women in Archeology. *Early Man* 3:22-24.
- Mackenzie, Donald & Judy Wajcman (eds.)
1985/1996 *The Social Shaping of Technology*. Milton Keynes: Open University Press.
- Malinowski, Bronislaw
1922 *Argonauts of the Western Pacific*, New York: Dutton.
- Mauss, Marcel
1985 A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self. In Carrithers, M. S. Collins & S. Lukes 1985 *The*

- Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Pp. 1-25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, Daniel
- 1987 *Material Culture and Mass Consumption*, Basil Blackwell Inc., New York.
- Pearce, Susan M. (ed.)
- 1989 *Museum Studies in Material Culture*, Leicester University Press.
- 1990 *Objects of Knowledge*, The Athlone Press, London
- Quimby, Ian M. G. (ed.)
- 1978 *Material Culture and the Study of American Life*, W. W. Norton & Company, New York.
- Reynolds, Barrie & Margarte A. Stott (eds.)
- 1987 *Material Anthropology: Contemporary Approaches to Material Culture*, University Press of America.
- Rubin, Arnold & Zena Pearlston (eds.)
- 1989 *Art as Technology: the Arts of Africa, Oceania, Native America, Southern California*. CA.: Hillcrest Press, Inc..
- Royal Anthropological Institute
- 1954(1874) *Notes and Queries on Anthropology*. Routledge and Kegan Paul LTD.
- Schlereth, Thomas J.
- 1980 *Artifacts and the American Past*, The American Association for State and Local History, Nashville, Tennessee.
- 1982 *Material Culture Studies in America*, The American Association for State and Local History, Nashville, Tennessee.
- Stocking, George W. Jr. (ed.)
- 1985 *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, The University of Wisconsin Press.
- 【註釋】
- 註一：本文的資料取自筆者不同時期的田野工作與千千岩助太郎日據時期的調查。部分描述性的資料已收入2001《阿里山鄉志》，筆者與市立臺北師院浦忠成(Pasue-Poitsnu)博士共同編纂之〈物質文化志〉，第十七篇，頁：四八〇—四九八。
- 註二：參見 Mackenzie, Donald & Judy Wajcman (eds.) 1985/1996. Feenberg, Andrew & Alastair Hannay (eds.) 1995。
- 註三：關於工藝的定義如 Webster's "the system by which a society provides its members with those things needed or desired." 亦參見 Collins Cobuild 1987/1992 English Language Dictionary, p. 1501. London: HarperCollins Publishers.
- 註四：前者如「工程」或「醫學工藝」，後者如「汽車的省油工

藝」。

註五：例如，「資訊儲存的新工藝」。

註六：例如，「教育的工藝 (educational technology)」。

註七：考古學家們特別關心「原始工藝 (primitive technology)」。關於這方面的內容可參閱原始工藝學會 (The Society of Primitive Technology) 的網站：<http://www.holloetop.com/spt.htm/>。依照她／他們的看法工藝應被定義為「土著的生活技術 (indigenous life skills)」。

註八：參見 Rubin, Arnold & Zena Pearlstone (eds) 1989: 18-19。

註九：同上註六。

註一〇：Alfred Gell. 1988. Technology and magic. *Anthropology Today* 4 (2) : 6-9。

註一一：特別是在博物館工作者。參見：S. Pearce 1989, 1990。

註一二：Cantwell and Rothschild 1981。

註一三：Lipinski 1981。

註一四：Holy & Stuchlick 1983。

註一五：Clarke 1968, Cantwell and Rothschild 1981。

註一六：Tilley 1982, Gell 1998。

註一七：Mauss 1985: 1-25。

註一八：事實上，自亞里斯多德以來的西方存有論 (ontology) 哲學，正是這三個範疇的不同偏重而有不同的研究結果。例如，亞里斯多德 (Aristotle) 以為這三者都是「存在的東西 (being)」的基本範疇 (參見：《形上學 (Metaphysics)》，一九九九，李真譯，正中書局)；而黑格爾 (Hegel) 則認為所有「事物」是「許多關係的集合」，而

「性質」則僅僅是「關係的表現」(參見：《歷史哲學 (Lectures on the philosophy of history)》，一九七七，謝詒徵譯，大林出版社)。當然，亞里斯多德更進一步的討論造成事物的動力、第一因，亦開啓了存在與本質、理念上存在的事物、真實存在之事物之間的關係之重要議題。

註一九：參見王嵩山 1984a, 1984b, 1999。

註二〇：主要是雞肉與豬肉。

註二一：參見《阿里山鄉志》，第十七篇，〈物質文化志〉，頁：四八〇-四八三。

註二二：王嵩山 1995: 17-19。

註二三：本節的描述除了田野調查並引用千千岩助太郎日據時代所調查的資料之外，亦參見李亦園等為山地文化園區所從事的《臺灣山地文化園區整體規劃》(一九八一)，中央研究院民族學研究所，臺北。《山地建築文化之展示》(一九八二)，中央研究院民族學研究所，臺北。

註二四：甚至被認為是「靈 (hitsu)」的出入口。

註二五：這種情形見之於千千岩助太郎所紀錄的達邦家屋之例、番族調查報告書中所載的達邦之例，以及千千岩描述的特富野家屋之例。

註二六：有關會所之詳細描述參見王嵩山 1989, 1990, 1995。

註二七：該計劃自民國八十六年四月起開始實施至八十六年十二月結束，是文建會推行「社區總體營造」計劃的一環。參見：汪幸時 1999: 16-18。

註二八：其中最重要且具代表性的著作便是陳奇祿 1968 *Native Culture of the Formosan Aborigines* (福摩沙土著的物質文化) 一書。臺北：臺灣省立博物館。一九八八南天書局重印。本書明確的描述各族不同社會中重要的物

質文化成就。

註二九：近年來，由於民間關懷文化頹圯的壓力不斷增強，使得政府部門開始執行有關原住民文化維護與保存的各種方案。自一九九三年起，從內政部到行政院原住民委員會教育文化處，已持續委託不同背景的學者專家，進行臺灣原住民各族群之「物質文化研究」。參見王嵩山 一九九二，一九九九。

註三〇：參見 The Royal Anthropological Institute 1954: 221~341。

註三一：例如：Blackaby 和 Greeno 進一步將人造物分為「建築結構、傢具、個人裝飾品、物料工具與設備、科學工藝工具與設備、溝通工具和設備、交通運輸器物、溝通器物、娛樂器物以及未分類器物」等十大項；這十大項下再分出細目（一九八八）。亦參見：Chaillehal 1976。

註三二：參見：王嵩山 1988、1992: 139-1425、1999。事實上，這樣的論述已隱含在早期人類學的古典著作中。比方說，二十世紀初期，傅瑞則（Sir James. G. Frazer），以「物質對象」命名的名著《金枝》（*The Golden Bough*）一書，處理的是巫術與宗教演化的問題（a study in magic and religion）。一九一一年出版。
Hertfordshire: Wordsworth Reference，一九九三年重印作者節縮本。而 Malinowski 的美拉尼西亞的「Kula ring」論述（一九二二）所涉及的器物之交換，似乎也可以重新詮釋。

作者簡介

姓名：王嵩山

學經歷：英國牛津大學社會文化人類學博士

國立自然科學博物館人類學組副研究員

東海大學歷史系兼任副教授

暨南大學兼任副教授