

魯凱族

王美青 編著

lauraching@yahoo.com.tw

國立台灣史前文化博物館
台灣原住民數位博物館計畫

2004 年 12 月

魯凱族(Rukai People)

王美青 編著(Compiled by Mei-ching Wang)

目錄 (Contents)

第一章 族群分類與族群稱名(Ethnic Categories and Ethnonyms)	1
第一節 類分位置(categorical position).....	1
第二節 族稱釋義(meaning of ethnic name).....	2
第三節 我族觀點(native's viewpoint).....	3
第四節 族屬今論(today's debates).....	4
第二章 族群分布與族群歷史(Ethnic Distribution and Ethnic History)	5
第一節 人文地理(human geography).....	5
第二節 文獻史記(documental records).....	6
第三節 口傳族史(oral history).....	7
第四節 人口遷動(migration of population).....	10
第三章 社會結構與人群組織(Social Structure and Social Grouping)	11
第一節 村落家屋(the village).....	11
第二節 社會單元(social units).....	12
第三節 政治運作(political system).....	13
第四節 人際往來(personal relationships).....	14
第四章 生計基礎與經濟活動(Subsistence and Economy)	15
第一節 環境資源(environment and resources).....	15
第二節 飲食文化(food and culture).....	16
第三節 生產模式(mode of production).....	17
第四節 交換關係(exchanging relations).....	18
第五章 信仰體系與祭典儀式(Religions and Rituals)	20
第一節 「傳統」宗教(“traditional”religion).....	20
第二節 「外來」宗教(“foreign”religion).....	21
第三節 宗教領袖(religious leaders).....	23
第四節 年節祭儀(annual rituals).....	24
第六章 族群界域與部落關係 (Ethnic Boundary and Tribal Relationships) ...27	
第一節 族群範圍(tribal territory).....	27
第二節 族際互動(inter-ethnic interaction).....	28
第三節 部落認同(tribal identity).....	28
第四節 都市社區(urban community).....	29
第七章 藝術美學與樂舞文化(Esthetics and Expressive Culture)	30

第一節「原始」藝術(“primitive” art).....	30
第二節 生活技藝(folk artiste and techniques).....	31
第三節 音樂舞蹈(music and dance).....	33
第四節 觀光場域(touristic arena).....	34
第八章 社會運動與當代情境(Social Movement and Contemporary Situation)	35
第一節 政治運動(political movement).....	35
第二節 藝文運動(liberal arts movement).....	36
第三節 面對國家(facing the nation-state).....	37
第四節 認同再現(representing identity).....	38

概要 (summary)

在族群分類與族群稱名方面：日治時期，曾經從事於臺灣原住民分類的日本學者不少，他們的分類標準和結果亦不盡相同。馬淵東一（1953）的〈高砂族分類—學史的回顧〉一文指出，「魯凱族」在學者的分類中，最大的爭議即在於其是否具有獨立的族群地位，抑或只是排灣族之下的一個亞族。他表示，「魯凱族」早期在學者的著作中稱 Tsarisen，後來自《台灣高砂族系統所屬 研究》（移川子之藏等 1935）改稱 Rukai。

檢視相關文獻發現，「魯凱族」的建構過程可分為四個階段。第一階段，伊能嘉矩和粟野傳之丞（1900）依風俗和語言，將 Tsarisen 賦與分類上的獨立地位。「Tsarisen 族」範圍包括 Raval、Butsul、Rukai、和下三社。第二階段，森丑之助（1912）、佐山融吉（1921）、及小島由道（1920）將 Tsarisen 併入 Paiwan 族中。第三階段，移川子之藏等（1935）、以及小川尙義和淺井惠倫（1935）又分別依系譜和語言賦與 Rukai 分類上的獨立地位。移川等將 Rukai 和下三社合併為「Rukai 族」。第四階段，鹿野忠雄又將 Rukai 併入 Paiwan 族。在「魯凱族」的內部分群上，鹿野忠雄（1939）依地理的分佈和族群的自我意識將 Rukai 亞族分為三個地方群：「東 Rukai 群」、「西 Rukai 群」、及「下三社群」。陳奇祿（1955）則依居住地域，將魯凱族分為三群：「大南群」、「隘寮群」、及「濁口群」。

魯凱族的命名制度皆有其命名法則與機制，對於地形地貌均清楚的命名。高山比較濕冷冰涼的區域（takangangerecane）稱為drekai，較低較熱的區域（takaculuane）稱為labelabe，此種分法係以聚落為一界線，「魯凱」一詞即「較高冷的地方」之意。對於排灣族，魯凱族自稱Ngudradrekai，意指山上的人、住在山上的人、或住在氣候濕冷冰涼（takangangerecane）的地方，即居住在寒冷冰涼地帶的族群之意。就魯凱族與排灣族相對位置而言，魯凱族分佈區域海拔較排灣族高，所以魯凱族自稱Ngudradrekai是符合其所在環境。但當霧台魯凱人形容自己或其他原住民不同於非原住民時，係用Kacalrisiaane（山地人），而不用Ngudradrekai自稱。文獻的Rukai（魯凱），可能是擷取Ngudradrekai的drekai，因發音誤差drekai變成Rukai。一般而言，西魯凱人用國語自稱族群名稱時會用魯凱族，但若用母語自稱時不會用“Rukai”，而是用“Ngudradrekai”（巴清雄 2004:2-3）。東魯凱人的自稱為“su-Taromak”，意指「居住在大南的人」（鄭瑋寧 2000:20）。下三社群則認為，三個村的自稱—Torlukan、’ Oponoho、和Kungadavan是祖先所流傳下來的，為最根本的認同，因此各村口語上即以此作為我群稱名，而文字上則通常仍以「魯凱」作為漢譯稱名（王美青 2003:118）。

在族群分布與族群歷史方面：依行政院原住民族委員會 2004 年七月底的統計，魯凱族約有 11049 人（行政院原住民族委員會 2004）。主要居住地在中央山脈南段的東西兩側。山脈西側有兩支，包括分佈在隘寮河流域的西魯凱群，和分佈在荖濃溪支流濁口河流域的下三社群；山脈東側的一支，為分佈在呂家河流域的大南群或東魯凱群。前者以海拔五百至一千公尺左右的山區為主要居住地，後者的居住地則位在臺東平原的沿山地帶。在目前的行政區劃下，西魯凱群的村落為屏東縣霧臺鄉的好茶（Kochapokan）、阿禮（Adel）、吉露（Kinulan）、霧臺（Butai）、佳暮（Kanamotisan）、大武（Kaibwan）等六村，三地門鄉的德文（Tokupon）、青山（Samohai）兩村，以及瑪家鄉的三和村美園社區；下三社的村落為高雄縣茂林鄉的茂林（Torlukan）、萬山（'Oponoho）、多納（Kungadavane）等三村；東魯凱群的村落為臺東縣卑南鄉東興村（舊名大南村）（Taromak）（王長華 1995:545-546）。

魯凱族的分佈領域北與布農族、鄒族相連，南鄰排灣族，東與布農族、阿美族和卑南族的居住區域銜接，西方除了荖濃溪平地一部份外，都被排灣族的拉瓦爾亞族（Raval）及布曹爾亞族（Butsul）所包圍；此外，亦有一部份的魯凱人，遠居大武山以東和太麻里溪上游一帶（山海文化雜誌社 1995）。

傳說中，魯凱族的發祥地稱為 Kalaila，位於中央山脈 Daloaringa、Tiadigul（又名 Bayu，今稱「小鬼湖」）、和 Varokovok 三個湖附近。Kalaila 是神祉居住的地方，神秘幽靜，經過此處必須穿著白色的衣物，否則會觸怒 aididinga（神明），招致不測。根據東魯凱人的說法，aididinga 亦指死者的靈魂。Sunaranara 上去一些有塊稱為 Cakov 的地，在 Bayu 湖以東四公里處，有個分叉的石柱，傳說是 arakowa（aididinga 的集會所）。魯凱族的 aididinga，在離開身體後，會依序經過 Daloaringa、Varokovok、Auaura、Bayu 等湖泊，再回到 Aurathuda（霧頭山）和 Tagaraus（北大武山），最後定居在 Kavorogana（即死者的聚落）（移川子之藏等 1935；喬宗恣 2001:44-45）。

在社會結構與人群組織方面：魯凱是階序性的社會，主要分為頭目、貴族和平民，貴族又分為高階貴族和低階貴族，此三者為與生俱來並代代相傳的地位。由於本家和分家之別、跨越階層界線的通婚（升級婚和降級婚）、以及魯凱人喜自抬身價等因素交互作用，使得階序關係的計算實際上更形複雜。此外，勇士則是後天以個人才能和成就而取得的地位，不論貴族或平民，只要屢次馘得敵人之首、搶得敵人武器、或獵得大型動物，便可經長老和聚落協議，頒以勇士頭銜，成為軍事領袖，它因此也成了平民晉升地位的主要途徑之一（王美青 2003:51, 93）。東魯凱群有會所制度，男子 15 歲集體通過成年禮後，成為年齡組織中的一個新年齡組（謝繼昌 1998: 15-23）。

社會位階的計算以家為單位，家名本身即蘊含頭目、貴族或平民之身分。換

言之，從所屬的家名本身，即可辨識出一個人的社會地位。家的家名和家屋由長子繼承，餘子分出另建新家屋，並另取新家名，形成了本家與分家的關係（王美青 2003:52）。多納魯凱人以「爐灶」（*tabalongane*）的象徵來表達「本家」的意理（王長華 1984:99）。

魯凱族的聚落有多項意義。地域單位是聚落的第一個要件，但聚落不完全等同於居住單位（*lialikolo*），有時一個聚落是由數個鄰近的居住單位共同構成。彼此之間的關係有時是附屬，如 *Labuan* 和鄰近的 *Didero*；有時是分出的，如屏東縣霧臺鄉佳暮村原是霧台村的農地，後因霧台的人口增加，土地不敷使用，陸續遷居而形成新的聚落，但概念上仍為霧台的一部份，納貢賦給霧台的貴族頭目，也共同參與霧台的部落性祭儀。地緣相近、土地為相同的貴族頭目所有，是認定魯凱聚落的要件（喬宗恣 2001:45）。

在生計基礎與經濟活動方面：各聚落起源傳說皆顯示，主要貴族家系因較早到聚落原址，因土地先佔而得以管轄整個聚落範圍或享有特權。《重修臺灣省通志卷三住民志同胄篇》指出，魯凱族依使用目的將土地分類，道路、會所、聚落外休憩據點、聚落內集會場、敵首棚、泉水、公墓等設施，屬於聚落全體公有；其他聚落內和領轄範圍內的土地自然財產，以及自然土地上一切附屬財物，甚至山上石頭、樹木野草野花、山林中鳥獸、溪流中魚貝等，都屬於少數既定的貴族家系之私有財產，貴族即根據此種財產權，向平民使用者徵收租稅（*sualupu*）。（王長華 1995:572）

可耕的農地（*kadunungan*）範圍廣及聚落內外，一般而言概屬貴族家族所有。農地和建地因聚落歷史發展的結果，而有很明確的分屬何者貴族家族的情形，平民欲使用前，需徵求貴族同意，每年農作生產收穫時需將大約四分之一的芋頭和小米送往該領土所有權的貴族家。使用貴族領有的建地建築家屋（*tangane*）的平民，則需在家中舉行成員生命儀禮，或歲時節慶時，致送部份禮物給貴族家，如儀慶活動中有宰殺豬，必須將豬的內臟部份送往領主貴族家，以示尊重（同上：572）。

在西魯凱群中，以好茶為例，平民可經由儀式和繳稅（豬、酒等禮物）的程序，取得頭目和貴族的裝飾權，此為「特權讓予稅」（*thimithimi*）。頭目和貴族可讓予的特權包括：刺青權、百合花飾權、飾服權、特殊名制權（許功明 1993[1991]:1-34）。在下三社群中，並無特權讓予稅。刺青和配戴百合花飾並非頭目和貴族特權。飾服權和特殊名制權則必須透過婚入頭目和貴族家，平民才取得使用權。行升級婚時，平民必須給貴族「攀升禮」，以象徵和經濟價值均很高的物品為主，如此，婚後生下的後代，方得以取用貴族的名字（王美青 2003）。

在信仰體系與祭典儀式方面：傳統魯凱族人將超自然現象分為五類，第一類為精靈，是打獵時向其祈求多得獵物，或農耕時祝禱豐收的對象，第二類為神靈，擬人化有個性喜怒的表現，是聚落中神媒巫醫祈賜醫病能力的對象，第三類為普遍存在於荒野中某處的精靈，人若觸犯之會對人作祟招禍致病，必要時得央求巫醫解之，第四類是指意外而於聚落外亡故者的靈魂，第五類泛指人死去之後的靈魂，即祖靈（王長華 1995:582）。

無論是信仰體系或是儀式行爲，現都不易在族人的日常生活中看出。現代醫療體系和學校教育，改變了族人解釋日常生活各種事件的方式，基督教看似取代了原有的信仰。然而，族人探究不幸事件，特別是意外死亡時，仍清楚地表現出原有信仰的持續性（喬宗忒 2001:28）。

在過去，祭儀領袖通常由聚落中特定的貴族家家長擔任，為世襲制。聚落祭司及聚落內世襲性專司某些特定祭儀的貴族家，在年中定期和非定期的歲時祭儀裡，召集全聚落居民共同舉行祭儀（王長華 1995:578, 576）。

魯凱族儀式可以分為三大類，第一類為由全聚落共同舉行的，如砍伐前儀式，祭儀除了祈求作物豐收外，也具有界定聚落範圍的社會意義，另有為聚落占卜來年運勢的儀式，在小米收成之後舉行。第二類為以家為單位的儀式，具有界定家庭成員以及本家與分家關係的意義；可依儀式的目的再分為兩類，其一與農事有關，其二的目的在於感謝祖靈並祈求繼續庇佑。第三類則是界定個人生命不同階段，賦予個人社會身份的生命禮儀（喬宗忒 2001:25）。

在族群界域與部落關係方面：魯凱族最早從 Dalubaling（大鬼湖）開始移動分流，逐漸形成今日茂林、萬山、多納的「下三社群」，吉露、好茶、阿禮、霧台、神山、伊拉、佳暮、大武的「西魯凱群」，以及以達魯瑪克為主的「東魯凱群」（黃世民 2004:220-221）。

若以遷徙定著情形及與達魯瑪克關係，則「西魯凱群」可再區分為四個系統，即「達得樂」（Dadele）、「拉布安」（Labuan）、「無分脈淵源的「吉露」（Kinunane）、「與從 Shikipalhichi 向西移進的「古茶布安」（Kucabungan）等四個系統（同上：221）。

魯凱族人所宣稱的認同，依區辨對象不同而選擇相異的分類標準，呈現多層次的結構。以多納聚落為例，當多納居民欲凸顯聚落認同時，便運用語言、歷史記憶、和「黑米祭」，作為區辨自己和茂林、萬山兩村的族群表徵。當多納居民欲凸顯茂林鄉或下三社群的認同時，便運用行政區劃、學術分類、語言、和歷史記憶，作為區辨己群與霧臺、臺東兩群魯凱族的族群表徵。當多納居民欲凸顯「族」的認同時，便運用國家族群分類和文化特質，作為區辨魯凱族和其他族群的族群表徵。因此，聚落、茂林鄉 / 下三社群、及魯凱族此三層次的認同，分別構成了

三類在共同源頭基礎上進行互動，從而衍生出同類意識和歸屬感的人群，即族群（ethnic group）。在不同情境下，下三社人透過文化遺產意義和社會記憶的操弄，來界定認同的層次（王美青 2003:118）。

在藝術美學與樂舞文化方面：傳統上，較大型器具的製造和雕刻係男性所為，編織和刺繡是女性所為。平民所使用的物品及服飾由平民製作，而頭目和貴族所專有的日常用品、木雕和石雕，是由有天分或有家族淵源的雕刻師製作，專用的服飾則由頭目家系和貴族家系的女性縫製。雕刻師通常出身於貴族或頭目家系，因為象徵圖紋的知識主要為貴族和頭目家系所掌握，許多雕刻師從小耳濡目染，聽家中長輩講述關於象徵圖紋的傳說故事和意義，因此自然而然即成為其創作的靈感來源。同樣地，頭目家系和貴族家系的女性，亦熟知象徵圖紋的內涵和表現形式，因此手巧者往往能夠從中擷取服飾紋樣的創作題材。頭目和貴族往往將這些雕刻品裝飾於家屋外部和內部（王美青 2003：91）。

剝削木器在台灣原住民各族中為普遍的工藝，但魯凱族以巧於木工聞名，他們的貴族所使用的木器多施以雕飾。魯凱雕刻最常用的母題大體與排灣一樣是人首蛇身，但其紋樣與排灣略有不同，喜用兩蛇相背紋和太陽紋。魯凱族的編製籐器物與其他臺灣原住民各族相同，但特別精巧且器物種類較多，以人字編與六角編用得最廣。因魯凱族以狩獵為主要生產方式，因此揉製皮革是主要工藝之一（衛惠林、余錦泉、林衡立 1965：343）。

舞蹈是配合人聲的歌唱，傳統的舞蹈中，無樂器伴奏，是由參加舞蹈者歌唱來配舞。有時男女分開組成兩個圓形隊伍，女子在內，男子在外，男女唱不同的歌來配舞，大致上女子均保持緩慢舞步，幽雅的慢歌。男子則是舞步與歌曲的變化較大（王長華 1987:123）。

在社會運動與當代情境方面：好茶聚落（Kochapongan）為魯凱族西魯凱群大部分聚落的母社，阿禮和霧台都是從好茶分出去的聚落，因此好茶具「本家」地位。舊好茶位在北大武山對面，聚落地點設在隘寮南溪北岸，遠遠地與散佈於隘寮北溪沿岸的諸社相對（王長華 1987:107）。1977 年遷村至新好茶。1990 年代初期，一些西魯凱人積極向政府申請重建二級古蹟舊好茶，以振興魯凱文化。同時，他們也動員族人，強力反對政府在新好茶處興建瑪家水庫（洪田浚 1995:57；台邦·撒沙勒 1995）。

隨著 1987 年座落於瑪家鄉的原住民文化園區開始營運，異族觀光的吸引力帶動了周邊的原住民工藝產業的發展，許多工作室陸續成立，生產製造各式原住民工藝。屏東水門（三地門）地區既是以往魯凱、排灣聚落下到平地的交通孔道，與聚落和平地皆近便的條件，再加上原住民文化園區設立於此，許多屏東原住民

文化工作者選擇在此處創作，並形成彼此往來的網絡（王應棠 2003:52-53）。

1990 年代，行政院文化建設委員會所提出的「社區總體營造計畫」政策，在魯凱族各群均有顯著影響。除了成立社區發展協會外，並舉辦了部落尋根活動、傳統祭儀的展演、傳統手工藝的重振、傳統家名和地名的恢復、口傳文學和聚落史記錄等（傅君 2001:174-175）。對族人而言，先人流傳下來的工藝文化已成為一種全體族人共享的「文化遺產」和「文化資產」，值得族人加以維護保存。在觀光發展的情境下，工藝文化經過改裝和創構，已形成具有經濟價值的地方特色，成為各社區新興的「文化產業」（王美青 2003:99）。

魯凱族(Rukai People)

王美青 編寫(Compiled by Mei-ching Wang)

第一章 族群分類與族群稱名(Ethnic Categories and Ethnonyms)

第一節 類分位置(categorical position)

日治時期，曾經從事於臺灣原住民分類的日本學者不少，他們的分類標準和結果亦不盡相同。馬淵東一（1953）的〈高砂族 分類—學史的回顧〉一文指出，「魯凱族」在學者的分類中，最大的爭議即在於其是否具有獨立的族群地位，抑或只是排灣族之下的一個亞族。他表示，「魯凱族」早期在學者的著作中稱 Tsarisen，後來自《台灣高砂族系統所屬 研究》（移川子之藏等 1935）改稱 Rukai。

筆者（王美青 2003）檢視相關文獻發現，「魯凱族」的建構過程可分為四個階段。第一階段，伊能嘉矩和粟野傳之丞（1900）依風俗和語言，將 Tsarisen 賦與分類上的獨立地位。「Tsarisen 族」範圍包括 Raval、Butsul、Rukai、和下三社。第二階段，森丑之助（1912）、佐山融吉（1921）、及小島由道（1920）將 Tsarisen 併入 Paiwan 族中。第三階段，移川子之藏等（1935）、以及小川尚義和淺井惠倫（1935）又分別依系譜和語言賦與 Rukai 分類上的獨立地位。移川等將 Rukai 和下三社合併為「Rukai 族」。第四階段，鹿野忠雄又將 Rukai 併入 Paiwan 族。在「魯凱族」的內部分群上，鹿野忠雄（1939）依地理的分佈和族群的自我意識將 Rukai 亞族分為三個地方群：「東 Rukai 群」、「西 Rukai 群」、及「下三社群」。陳奇祿（1955）則依居住地域，將魯凱族分為三群：「大南群」、「隘寮群」、及「濁口群」。

日治時期日本學者對臺灣原住民所進行的族群分類，主要是以客觀的體質、習俗、語言、地理分佈和系譜關係等要素為依據。例如，伊能嘉矩和粟野傳之丞（1900）依風俗習慣和語言，森丑之助（1912）依體質、歷史、語言、和風俗習慣，佐山融吉（1921）依物質文化和生活習慣，小島由道等（1920）依社會組織和親屬關係，鹿野忠雄（1941）依語言、風俗、和體質等，均係以客觀的特徵為標準進行分類，而確定「魯凱（Rukai）族」之族群地位、及其所包括之地域和人群的文獻—《台灣高砂族系統所屬 研究》（移川子之藏等 1935），亦是依語言、習俗，以及追溯各聚落間之系譜關係等客觀標準來建立族群分類系統。「下三社群」和其他魯凱族聚落之間並無系譜關係，語言亦不同，但基於其文化習俗與周遭的族群（南鄒族、布農族、魯凱族）相比，和魯凱族最為相近，因此移川

等勉強將其歸入「魯凱族」之中。不過，「下三社群」和東、西魯凱群的魯凱族並不具有構成一族群的主觀要素，即共同的族群意識。馬淵東一（1953：7）即指出，自稱 Rukai 者之間可辨認出較濃厚的「同類意識」，但是下三社和其他 Rukai 族之間恐怕連稀薄的「同類意識」都不存在。甚至，由於語言相異，在歷史過程中，「下三社」三聚落間亦不認為彼此是同一族（陳茂泰 1994：123；文上瑜 2002：222）。

第二節 族稱釋義(meaning of ethnic name)

由於過去學者所使用的族群名稱不一，因此馬淵東一（1953）特地針對族群稱名作了一番說明。馬淵東一指出，「Rukai 族」此一族稱範疇合併了自稱 Rukai 者（Rukai proper）及位在其北方的下三社蕃。雖然馬淵依客觀的文化相似性將兩者合為一族，但他也指出，自稱 Rukai 者之間可辨認出較濃厚的「同類意識」，Rukai proper 和下三社蕃之間的「同類意識」卻很稀薄，似乎不比整個 Rukai 族和北部 Paiwan 族之間亦有的同類意識來得大。馬淵表示，自稱 Ravar 與 Butsul 的西北部 Paiwan 之所以和 Rukai 過去被分類在一起，且被合稱為 Tsarisen，乃係因他們使用更廣義的自稱 Katsarisian、Katsarisia'、Ketsarisiane、'atsarisiane 等之故。雖無法確定此稱名是否來自 Paiwan 語的“tsarisi（斜坡）”，但他們藉由使用意指山地人的該稱名，以別於平地居民（指當時西部平原的漢族與平埔族，以及東部平原的 Puyuma 與 Ami）。不過，他們並未將同是山地人的 Tsou 和 Bunun 二族納入此稱名的範圍內。因此，馬淵認為，“Katsarisian”等自稱頗具族群稱名色彩。然而，他也指出，Rukai 族的認同超出 Ravar 與 Butsul 以外多少範圍的 Paiwan 人，是件曖昧的事。再者，Ravar 與 Butsul 二群除了 Rukai 族之外，並不把包括東、南部 Paiwan 族在內的整個 Paiwan 族，也算在 Katsarisian 之內。此外，Rukai 和 Paiwan 二族酋長家之間的婚姻關係無遠弗屆，但聚落之間的對立嚴重，無法形成持久性結合，他們的地理知識亦狹小，缺乏醞釀成族群意識的條件。因此，馬淵認為，“Katsarisian”一稱是半地理、半族群的名稱，指的是文化類似且距離已聚落不太遠的山地居民，以別於平地居民，但其所指範圍並不明顯（馬淵東一 1953:7）。

由此可見，日治時期及其之前，在主觀的認知層面，自稱“Katsarisian”的人群（Ravar、Butsul、Rukai proper、下三社）彼此之間僅是「族裔泛類」，而未形成「族裔群體」。據馬淵的調查，Rukai、Ravar、和 Butsul 均是含有濃厚同類意識的自稱，這三群人之間的同類意識比 Rukai proper 和下三社之間來得大。但因移川等（1935）認為 Ravar、Butsul 和其他 Paiwan 除了自稱不同之外，文化和語言的相似性足以分為一族，而同歸於「Paiwan 族」。Rukai proper 則因語言與 Paiwan 差異較大，且 Paiwan 人多不懂 Rukai 語，因此移川等將 Rukai 獨立出來。雖然

下三社和 Rukai proper 的語言亦不相通，但移川等認為兩者文化相似，勉強可分為一族，而同歸於「Rukai 族」。日治時期學者的族群分類過程顯示，族群分類包含了學者的人為建構成分，依相異的分類標準，「Tsarisen」或「Rukai」在不同的分期中，被賦與了獨立或亞族的地位。

魯凱族的命名制度皆有其命名法則與機制，對於地形地貌均清楚的命名。高山比較濕冷冰涼的區域（takangangerecane）稱為drekai，較低較熱的區域（takaculuane）稱為labelabe，此種分法係以聚落為一界線，「魯凱」一詞即「較高冷的地方」之意。對於排灣族，魯凱族自稱Ngudradrekai，意指山上的人、住在山上的人、或住在氣候濕冷冰涼（takangangerecane）的地方，即居住在寒冷冰涼地帶的族群之意。就魯凱族與排灣族相對位置而言，魯凱族分佈區域海拔較排灣族高，所以魯凱族自稱Ngudradrekai是符合其所在環境。但當霧台魯凱人形容自己或其他原住民不同於非原住民時，係用Kacalrisiaane（山地人），而不用Ngudradrekai自稱。因此，Kacalrisiaane的稱法係相對於非原住民（平地人 [Pairaange]）的自稱，或指稱所有原住民為Kacalrisiaane。所以文獻的Rukai（魯凱），應該是擷取Ngudradrekai的drekai，因發音誤差drekai變成Rukai。霧台族人看到Rukai這個字，怎麼唸都覺得不對，但聽起來又覺得很熟悉。現今的魯凱人以不再追究「Rukai」是怎麼來的，甚至已經習慣外人稱呼自己為「魯凱族」。一般而言，魯凱人用國語自稱族群名稱時會用魯凱族，但若用母語自稱時不會用“Rukai”，而是用“Ngudradrekai”（巴清雄 2004:2-3）。

第三節 我族觀點(native's viewpoint)

下三社群和西魯凱群彼此間存在著迥異的族群意識。以屏東縣霧臺鄉好茶村為例，魯凱（Kulalukai）／排灣（Kubaputsulu）的對立現象乃基於好茶自我族群辨識的觀點，好茶居民認為魯凱人最優於排灣人之處在於同族聚落間絕無獵頭之事，還屢次聯袂對抗排灣族，但他們認知中的 Kulalukai 範圍原先並不包括距離最遠之下三社，在傳說和歌謠中雙方尚有相互獵頭的情形。因地理位置和語言溝通生疏，好茶或其他魯凱族直到最近在「族群」分類的影響下，才勉強接受將此三聚落納入「魯凱族」（許功明 1993[1991]:76-77）。台東縣大南聚落的魯凱人，在接觸過高雄縣茂林鄉下三社魯凱人後，也以無法以母語溝通，表示不能理解為何下三社也歸在「魯凱族」的範疇內（鄭瑋寧 2000:18）。

魯凱族各聚落雖在文化特徵上相同處很多，但因語言歧異性大，所以經常互不認同，對此分類結果頗不接受。西魯凱群和東魯凱群的魯凱族認同彼此為同一族人，只是喜歡爭辯誰是從誰分出來的，而對下三社群則指稱：「他們不是魯凱族的，分錯了」。鄰近的排灣族 Raval 群也常錯以為下三社是布農族，面對這樣的說法，萬山人也常不承認自己應該屬於魯凱族，覺得被認為是布農族更是荒

謬，而希望下三社茂林鄉能自成一族（伍麗華 1999:92）。

第四節 族屬今論(today's debates)

居住在台東縣卑南鄉大南村、屏東縣、和高雄縣茂林鄉的三群魯凱人，目前分別自我認定為「東魯凱人」、「西魯凱人」、和「下三社」魯凱人（傅君 2001；王美青 2003）。

東魯凱人的自稱為“su-Taromak”，意指「居住在大南的人」。移川子之藏等人（1935）蒐集魯凱族各社的創生與遷徙傳說，指出大南社是目前西魯凱族諸部落（包括霧台、好茶等）的起源地。魯凱人自稱其祖靈居住地為 Kaliala，附近有 Daloringa、Tiadigul（位於當時大南社，即 Bayu 湖）、與 Varckovok 等三座湖泊（移川等 1935）。大南社的祖先的創生地在大南社附近，社中最大貴族 Labarius 祖先住在此地，約在 1553 年時在此建立大南社。約 1593 年時，再遷移至 Bayu 湖西北方的 Kindoor（肯杜爾山），先居住在 Kacikela（或拼成 Kacegele，ka 意為真正的），cegele 為「聚落」與「居住在聚落中的人，或聚落成員」之意，因當時發生天化與霍亂，人口銳減。並在 1713 年遷移至 Kapaliua 舊社（曾振名 1991；鄭瑋寧 2000:19-20）。日治時期，在 1926 至 1928 年之間，日本政府實行「集團移住」的聚落遷移政策，將全村遷至 Kapaliua 下方利嘉溪畔的比利良（Ilila）。同時，日人引進水稻耕作，自台東縣金峰鄉嘉蘭社的排灣族人（su-ataiin）至大南社耕作水稻，太麻里一帶移民稍晚才遷移至此。這些新移民多半聚集在聚落中較為邊陲的地區。1941-42 年，本政府繼續執行移住政策，將居民（主要是 Kapaliua 的居民）遷移至 Avinga（東園），以便就近照顧水田。1945 年之後，大南社的魯凱人又繼續向利嘉溪下游山谷平原區域開發，並陸續遷至現居地。同年夏天颱風來襲，豪雨強風沖毀大南溪北岸的二十多戶家屋，災後居民重新被安置在蘇巴揚（Sasoaca）（移川子之藏等 1935；曾振名 1991:4-5,10；謝繼昌 1965:8-10；鄭瑋寧 2000:20）。

在 1960 年代，大南最大的貴族家（Labarius）與幾位長老，認為同一地區不應存在兩個不同的聚落，於是召開貴族會議，決定燒掉排灣族的會所，而引起雙方的械鬥。後經雙方協調，由貴族代表參加對方的小米共嘗儀式，才平息爭端。其後，排灣族後裔未再建造新的會所。經歷水患、火災事件後，更年輕一輩（約 30-45 歲）的排灣族後裔，不再以 suataiin 作為認同的依據。他們很清楚自己的父親或母親是 suataiin，但許多男子從小進入青年會所參加成年禮，學習說魯凱語，年輕女孩子也和 Taromak 的女孩一起參加少女除草祭，因此漸漸地轉變為以 Taromak 作為認同的對象。至今，雖然年長一輩也會參加小米收穫祭、教會活動和婚禮喪禮，但他們仍強調自己是 suataiin（鄭瑋寧 2000:22）。

西魯凱群語有一詞叫“suabudai”，其最初含意為「住在霧台境內的人民」，因當時沒有外族的人住在這裡，因此專指魯凱族。隨著外族的遷入，suabudai 一詞的意涵也有所變化，至少包含三個層面：一、指霧台聚落的居民，即住在今中山、岩板二巷的居民；二、指霧台村，包括 Budai、Kabarayan、Kulunul 三聚落的居民；三、指霧台全鄉居民（石磊 1976: 9-10）。

日治時期學者所創造出的「下三社」稱名，經由中文著作的引述，成為當代茂林鄉居民運用來區辨茂林鄉與其他魯凱族的標誌。十幾年前，幾位本地牧師開始告訴族人，在日治時期學者的族群分類中，茂林鄉稱為「魯凱族下三社群」，漸漸地，地方上年輕一輩、受過較高教育的知識份子均認知到「下三社」的稱名。透過各種集會，地方幹部將此稱名灌輸給居民，由於茂林鄉居民本來就一直認為自己和霧臺、臺東的魯凱族有所不同，甚至不認為彼此應被歸為同一族，因此很快地接受此一稱名。幾乎每位三、四十歲的受訪居民，均指出茂林鄉被學者歸為「下三社群」。當外來訪客詢問茂林鄉居民是否為魯凱族時，居民們的反應通常是同意自己是魯凱族，但隨即強調語言和歷史記憶的差異，並以「下三社群」稱名來支持自己的說法。長年在外生活和工作，則較少接受地方上的資訊，因此僅知道自己是「魯凱族」。近年來，觀光情境提供了當地居民自我表述與再現的機會，他們透過界定我群稱名，及擇取出代表我群的文化表徵，試圖建構聚落之上的「下三社群」認同。地方意見領袖集會時，也常討論族群稱名的議題，但三個村協商的結果，認為「下三社」畢竟是外人所加諸的稱名，因此其代表性有待商榷，目前三方達成共識的是，各村的自稱—Torlukan、Oponoho、和 Kungadavan 是祖先所流傳下來的，為最根本的認同，因此各村口語上即以此作為我群稱名，而文字上則通常仍以「魯凱」作為漢譯稱名（王美青 2003:117-118）。

第二章 族群分布與族群歷史(Ethnic Distribution and Ethnic History)

第一節 人文地理(human geography)

依行政院原住民族委員會 2004 年七月底的統計，魯凱族約有 11049 人（行政院原住民族委員會 2004）。主要居住地在中央山脈南段的東西兩側。山脈西側有兩支，包括分佈在隘寮流域的西魯凱群，和分佈在荖濃溪支流濁口流域的下三社群；山脈東側的一支，為分佈在呂家河流域的大南群或東魯凱群。前者以海拔五百至一千公尺左右的山區為主要居住地，後者的居住地則位在臺東平原的沿山地帶。在目前的行政區劃下，西魯凱群的村落為屏東縣霧臺鄉的好茶

（Kochapokan）、阿禮（Adel）、去露（Kinulan）、霧臺（Butai）、佳暮（Kanamotisan）、大武（Kaibwan）等六村，三地門鄉的德文（Tokupon）、青山（Samohai）兩村，以及瑪家鄉的三和村美園社區；下三社的村落為高雄縣茂林鄉的茂林

(Torlukan)、萬山('Oponoho)、多納(Kungadavane)等三村；東魯凱群的村落為臺東縣卑南鄉東興村(舊名大南村)(Taromak)(王長華 1995:545-546)。

魯凱族的分佈領域北與布農族、鄒族相連，南鄰排灣族，東與布農族、阿美族和卑南族的居住區域銜接，西方除了荖濃溪平地一部份外，都被排灣族的拉瓦爾亞族(Raval)及布曹爾亞族(Butsul)所包圍；此外，亦有一部份的魯凱人，遠居大武山以東和太麻里溪上游一帶(山海文化雜誌社 1995)。

日治時期，日本政府為了實行熱帶栽培業，在花東縱谷種植甘蔗，進行政策性的族群遷移，使得臺東地區呈現族群共同居住在一聚落中(施添福 1995)，族群之間的互動造成社會文化現象的複雜性。大南社的家譜呈現出，其與卑南族、排灣族及鄰近魯凱族聚落的通婚由來已久。大南魯凱族和卑南族之間互動關係密切，受卑南族影響所及，魯凱族中僅有大南聚落有會所(alokuwa)的設置、男子成年禮(pansale)、女性除草祭(maithaholo)等(鄭瑋寧 2000:21)。

第二節 文獻史記(documental records)

“Rukai”的族群地位及其所指涉的人群和領域到了 1935 年出版的《台灣高砂族系統所屬 研究》產生進一步的變化。該書賦予了Rukai獨立的族群地位，並且將《番族慣習調查報告書》所指的“Rukai”和「下三社」合併，稱為「Rukai族」。《台灣高砂族系統所屬 研究》第五章〈Rukai族〉中記載，Rukai族以及Paiwan族的Raval蕃與Butsul蕃自古以來一直以傀儡蕃¹的名稱為一般人所知，一般人又以蕃語稱這些蕃人為Katsarisien、Katsarisia、或Tsarisien，其原意為急峻山板地，此處轉義為住在山地者。移川子之藏等並表示，儘管被稱為Katsarisien的蕃人和鄰近的Paiwan族十分相似，並日趨同化，然而，由於Katsarisien的一部份與下三社蕃亦成一系統，因此若與Paiwan族稍有相異之處²，即應承認其獨立的存在，是以移川子之藏等概括地將Katsarisien的一部份與下三社蕃均附屬於「Rukai族」的名稱之內³(移川子之藏等 1935:229)。

¹ 在伊能嘉矩的《日本地名辭典》〈臺灣篇〉中記載，此傀儡之稱乃是Makatau(馬卡道)平埔族對山蕃的稱呼。後為平地的漢族沿用，稱此處的蕃人為Kale(傀儡)(引自移川子之藏等 1935:233)。

² 移川子之藏等(1935)主要依據語言和習俗的差異將Rukai和Paiwan區分成不同的兩族。移川子之藏等(1935:230-231)表示，Rukai族系統的蕃社所具有的習俗大部分皆與Paiwan族融合，由於同化之故，相似點頗多，但仍有能夠區分兩族之處。首先，Rukai族和Paiwan族的語言相異，Rukai族的一般通用語為Rukai語，而Paiwan族極少人懂Rukai語。其次，Rukai族和Paiwan族的習俗亦有所不同，Paiwan族有五年一度的祖靈祭，Rukai族則無。此外，繼嗣制度Rukai族是長子繼承，Paiwan族是長嗣繼承。埋葬方式，Rukai族的墓穴淺，行仰身葬法，死者面朝上、南或西，各聚落不一，有的屈膝，有的直肢；Paiwan族的墓穴較深，行蹲踞的葬法。

³ 在《台灣高砂族系統所屬 研究》的分類下，Rukai族的領域包括了高雄屏東郡的蕃地、濁口溪和隘寮南北兩河流域所環繞的山地、以及流經台東廳台東支廳的大南溪之上游山地(移川

移川子之藏等進一步依照蕃社之間的系譜關係將 Rukai 族的蕃社類別又分為兩類。第一類是有相互分脈關係的蕃社，包括大南社 (Taromak) (今臺東縣卑南鄉東興新村，原稱大南村)、Dadel 社 (今屏東縣霧臺鄉大武村部分村民原居地)、Tamarakao 社 (今屏東縣霧臺鄉大武村東川聚落)、Labuan 社 (今稱舊大武)、Kochapogan 社 (今稱舊好茶)、Adel 社 (今屏東縣霧臺鄉阿禮村)、Budai 社 (今屏東縣霧臺鄉霧台村) 及 Kabarayan 社 (今屏東縣霧臺鄉霧臺村華容聚落，或稱下霧臺)、Tokubul 社 (今屏東縣三地門鄉大社村德文聚落)、上 Paiwan 社、Kinjarooan 社、Kabadanan 社、Kanamodisan 社、Shiderao 社、Kurugul 社。第二類則是無相互分脈關係的蕃社，包括 Kinuran 社 (今屏東縣霧臺鄉吉露村，原名去怒、去露) 和下三社蕃 (Maga 社 [自稱聚落名為 Toruluka。今高雄縣茂林鄉茂林村]、Tona 社 [自稱聚落名為 Kungadavan。今高雄縣茂林鄉多納村]、Mantauran 社 [自稱聚落名為 'Oponoho。今高雄縣茂林鄉萬山村])。移川等表示，下三社各聚落的創始神話和神話時期傳說皆認為祖先個別原生自本聚落，而非從他處遷來的，因此無法追溯其聚落間的歷史關聯 (同上，頁 229-260)。

在下三社蕃的部分，移川等指出，Toruluka、Kungadavan、'Oponoho 三社的語言、習俗與其他的 Rukai 族有顯著的差異，但其程度並不如下三社與鄰近的南 Tsou 族和 Bunun 族所有的差異那般顯著，因此恐怕是屬於 Rukai 族的一派。不過，移川等也語帶保留地表示，雖然將此三社合併稱作「下三社蕃」，但是三社之間亦有差異，因此是否果真能將其視為一部族，仍有疑問。他們指出，一直以來所使用的「下三社蕃」名稱，其實是為了方便而將三社包含在此一富有地理意味的名稱內。雖然，此三社的自稱，在 Toruluka 是 Katsarisia，在 Kungadavan 是 Katsarisian，在 'Oponoho 是 Katarisia，但這並不是單指下三社蕃的名稱，同樣也指涉了 Rukai、Raval、Butsul 及 Paiwan (在下三社蕃的地理知識中是 Paiwan 北部的一部份) 等諸族，甚至，有時也包括了 Bunun 族、Tsou 族及 Panapanayan 族。因此，這是下三社蕃將周圍諸部族總括在內的名稱。三社之間則是以個別蕃社名 (Toruluka、Kungadavan、'Oponoho) 來稱呼彼此 (同上，頁 255)。而且，被學者歸為「下三社」的三聚落語言亦不同，亦無同類意識，和指稱此三聚落的稱名，因地理位置上，此三聚落位在荖濃溪下游，學者便以其相對於荖濃溪上游南鄒族沙阿魯阿群四聚落，將其命名為「下三社」(見 王美青 2003)。

第三節 口傳族史(oral history)

大武山是排灣、魯凱二族的重要地標，具有十分重要的宗教意涵。魯凱語稱其最高峰北大武山為 Tagaruas，排灣語稱 Tagaraus、Cagaraus 或 Chagaraus，排灣族布曹爾群則以 Kavorogan 為北大武山的總稱。推究 Tagaraus 的意義，在魯凱

子之藏等 1935:229-230)。

語裡指東方日出之處，而為排灣族借用（移川子之藏等 1935；喬宗恣 2001:44）。

傳說中，魯凱族的發祥地稱為 Kalaila，位於中央山脈 Daloaringa、Tiadigul（又名 Bayu，今稱「小鬼湖」）、和 Varokovok 三個湖附近。Kalaila 是神社居住的地方，神秘幽靜，經過此處必須穿著白色的衣物，否則會觸怒 aididinga（神明），招致不測。若配戴了紅色的頭巾、紅色的毛巾、黑色的衣服、琉璃珠首飾，則需用白布包裹。米和煙草等，亦為禁忌之物。該區域並禁止獵殺雲豹、石虎、大冠鷲等動物。根據東魯凱人的說法，aididinga 亦指死者的靈魂。Sunaranara 上去一些有塊稱為 Cakov 的地，在 Bayu 湖以東四公里處，有個分叉的石柱，傳說是 arakowa（aididinga 的集會所）。魯凱族的 aididinga，在離開身體後，會依序經過 Daloaringa、Varokovok、Auaura、Bayu 等湖泊，再回到 Aurathuda（霧頭山）和 Tagaraus（北大武山），最後定居在 Kavorogana（即死者的聚落）（移川子之藏等 1935；喬宗恣 2001:44-45）。

根據大南（Taromak）聚落的傳說，祖先來自 Tiadigul（即 Bayu 湖）北方、Daloaringa 湖南方的 Kalila。從傳說觀之，Taromak 在相當久遠的年代之前，發祥於中央山脈。其後沿著大南溪一路往下遷移至中游。其概念中的東部地區北起新武呂溪，南至大竹高溪。自認為東部地區最早的住民，不僅較傳說中提及的卑南族和阿美族為早，也較區域內的排灣族、布農族（Sungao）為早。Taromak 和鄰近卑南族的關係，均溯自傳說時期，兩族說法有不少共通之處。可以推知，Taromak 確實較卑南族早來到東部地區，兩族之間有通婚的情形。與西部隘寮流域的魯凱族之間，由於同族緣故，雖距離較遠，通婚仍相當頻繁。與濁口流域的多納之婚姻關係，多透過 Kinjaraon 和排灣族的拉瓦爾群來進行，是間接而短暫的。與萬山雖有往來，但未留下詳細資料。Taromak 在北方擁有內本鹿中央與下方的廣大獵場，曾和晚來的布農族（Sungao）有過征戰，最後以 Sungao 向 Taromak 繳交地租的方式解決。和東部地區的排灣族之間，屢有征戰。Karakaran（今台東縣達仁鄉介達村）為抵抗 Taromak，而至 Dadel（屏東縣霧臺鄉大武村部分村民原居地）招來魯凱族，形成 Marudup 聚落。後來由於 Taromak 和太麻里流域的排灣聚落婚姻關係日益頻繁，征戰的情形漸緩（移川子之藏等 1935；喬宗恣 2001:46-48）。

西魯凱的諸聚落中，Kinuran（今屏東縣霧臺鄉吉露村，原名去怒、去露）的起源傳說與其他聚落均無關聯。Kinuran 人不認為祖先由其他地方遷來，而只有外移成為其他聚落祖先之說，如 Tropon 為 Maka（茂林）的始祖之一，Kaporon 則是遠赴臺東，成為呂家的祖先之一（移川子之藏等 1935；喬宗恣 2001:52-53）。

Dadel（屏東縣霧臺鄉大武村部分村民原居地）位在隘寮北溪上游，Bayu 溪和 Chagaraus 溪匯流處之西的下游。Dadel 原佔有相當廣大的領域，西起 Kinuran，東至 Taromak，南到聚落本身，北到 Toa（排灣族大社聚落）。但由於 Budai（霧台聚落）因人口增加，不斷向外擴張，Dadel 屢次戰敗失去土地，同時婚入 Budai

的貴族常帶走土地，領域便漸漸變小。有婚姻關係的 Kinuran 和 Mantauran（萬山聚落）也經常來犯，甚至遠方布農族郡社群的 Sibukun 等也來侵犯，Dadel 元氣漸傷，加上又有十戶居民宜住 Marudup，使得 Dadel 變成一個小聚落（移川子之藏等 1935；喬宗恣 2001:54-55）。

Kachapong（舊好茶）位在霧頭山西側，隘寮南溪北側，與排灣族布曹爾群遙遙相望，是相當大的聚落。Budai（霧台聚落）和 Adel（阿禮聚落）均由 Kachapong 聚落遷出。Tokubul（德文聚落，與排灣族拉瓦爾群混居）、Kinjarooan（聚落名意為和解，與排灣族拉瓦爾群混居）、Paiwan（上排灣聚落，與排灣族拉瓦爾群混居）均從 Budai 遷出；Tamarakao（今大武村東川聚落）則自 Dadel 遷出（移川子之藏等 1935；喬宗恣 2001:51-52,63-67）。

魯凱族下三社群的來源十分多元而異質，包括位在其西方的平埔族、北方的沙阿魯阿人、東北方的布農族、東方的卑南族和魯凱族大南聚落，以及南方的魯凱族西魯凱群和排灣族等，茂林甚至還有荷蘭人的後裔。過去下三社群並不是一個「族群」的型態，而是各自獨立的聚落，聚落之間由於語言不通，或為了爭奪獵場，便可能相互為敵。有時鄰近聚落之間，為了增強實力，共禦外侮，或為了覓得更好的生活環境，便會相互結盟，共同組成一個新的聚落。據多納居民解釋，多納聚落廣納異族的原因即在於，多納版圖四面八方都是敵人，因聚落人數稀少，因此透過與鄰近幾個小聚落結盟，增加多納的人數，壯大禦敵實力。

下三社群並未曾歷經大規模的遷移，至少自十七世紀起即以今茂林鄉鄉境為主要聚落所在地。不過，雖未經大規模且長距離的遷徙，茂林和萬山兩聚落在二十世紀遷村之前，各有一段更早期的人群移動與匯集的歷程。未遷村過的多納聚落，早期也是由其他聚落人群陸續集聚形成的。此外，過去下三社群三個聚落—茂林、萬山、和多納，所處地理位置和活動範圍，各有與其互動關係較為頻繁的族群。

茂林早期的活動範圍遠達西部平原，因此和 Siraya 與 Taivoan 等平埔族關係密切。在小島由道（1920）所蒐集到的口傳資料中，茂林聚落和 Taivoan 人彼此認為對方是從自己分出去的族人，馬淵東一（1954）所蒐集到的資料和當代多納報導人的想法，則呈現出茂林聚落和 Taivoan 人曾有租佃關係。而沙阿魯阿人在東遷前的活動範圍亦與茂林聚落重疊，因此兩者之間關係密切，曾相互通婚（移川子之藏等 1935）。此外，馬淵東一的版本和「太陽之子」的傳說均顯示出，茂林甚至有一貴族頭目家系是來自於多納。在今日下三社人的眼中，茂林和多納的關係也是比較近的，至少語言相近，而茂林和多納的人均公認萬山的語言非常難學（王美青 2003）。

萬山聚落早期分佈在北方和東北方的馬里山及內本鹿山山麓一帶，後來因布農族郡社群移入該地域，造成兩者之間關係密切。萬山和南鄒沙阿魯阿人因為獵場相近，兩者之間往來頻繁。傳說中萬山聚落另有一群人翻山越嶺到了東部，成

爲今日卑南族的初鹿聚落（移川子之藏等 1935）。

多納則四百年前即在現址附近生活，因地緣關係，與排灣族 Raval 亞族、魯凱族西魯凱群、及卑南族等均接觸頻繁，進而建立相互移居或通婚的關係（移川子之藏等 1935）。小島由道（1920）蒐集到的口傳資料還顯示，六龜地方的 Taivoan 人相傳他們有一部分族人往山上走，成爲後來的多納和茂林。

第四節 人口遷動(migration of population)

大南社的祖先的創生地 in Bayu 湖附近，社中最大貴族 Labarius 祖先住在此地，約在 1553 年時在此建立大南社。約 1593 年時，再遷移至 Bayu 湖西北方的 Kindoor（肯杜爾山），先居住在 Kacikela（或拼成 Kacegele，ka 意爲真正的），cegele 爲「聚落」與「居住在聚落中的人，或聚落成員」之意，因當時發生天化與霍亂，人口銳減。並在 1713 年遷移至 Kapaliua 舊社（曾振名 1991；鄭瑋寧 2000:19-20）。日治時期，在 1926 至 1928 年之間，日本政府實行「集團移住」的聚落遷移政策，將全村遷至 Kapaliua 下方利嘉溪畔的比利良（Ilila）。同時，日人引進水稻耕作，自台東縣金峰鄉嘉蘭社的排灣族人（su-atain）至大南社耕作水稻，太麻里一帶移民稍晚才遷移至此。這些新移民多半聚集在聚落中較爲邊陲的地區。1941-42 年，本政府繼續執行移住政策，將居民（主要是 Kapaliua 的居民）遷移至 Avinga（東園），以便就近照顧水田。1945 年之後，大南社的魯凱人又繼續向利嘉溪下游山谷平原區域開發，並陸續遷至現居地。同年夏天颱風來襲，豪雨強風沖毀大南溪北岸的二十多戶家屋，災後居民重新被安置在蘇巴揚（Sasoaca）（移川子之藏等 1935；曾振名 1991:4-5,10；謝繼昌 1965:8-10；鄭瑋寧 2000:20）。

日治末期，日人將原住於大武現址的居民遷至屏東縣三地門鄉的青葉村（Auga），目前的居民稍後（1943 年左右）自更深的 Labuan 和 Kabariban 兩聚落遷出，距現址約二十公里。村民習稱現址爲新大武，Labuan 舊址爲舊大武。其他村的族人仍沿襲舊名稱，稱大武居民爲 Labuan，而村民亦以 Labuan 自居（喬宗恣 1990:17）。

好茶聚落約於 1977 年自位在隘寮南溪北側的 Kachapong 舊址，遷至今屏東縣霧臺鄉好茶村。村人稱舊址爲舊好茶，稱現址爲新好茶（許功明 1993[1991]:1）。

茂林聚落（Torlukan）在二十世紀初，被日本政府遷至現址。村人稱舊址爲舊茂林，稱現址爲新茂林。萬山聚落（'Oponoho）於 1956 年從馬里山遷至現址。村人稱舊址爲舊萬山，稱現址爲新萬山（王美青 2003:45-50）。

第三章 社會結構與人群組織(Social Structure and Social Grouping)

第一節 村落家屋(the village)

魯凱是階序性的社會，主要分為頭目、貴族和平民，貴族又分為高階貴族和低階貴族，此三者為與生俱來並代代相傳的地位。由於本家和分家之別、跨越階層界線的通婚（升級婚和降級婚）、以及魯凱人喜自抬身價等因素交互作用，使得階序關係的計算實際上更形複雜。此外，勇士則是後天以個人才能和成就而取得的地位，不論貴族或平民，只要屢次馘得敵人之首、搶得敵人武器、或獵得大型動物，便可經長老和聚落協議，頒以勇士頭銜，成為軍事領袖，它因此也成了平民晉升地位的主要途徑之一（王美青 2003:51, 93）。東魯凱群有會所制度，男子 15 歲集體通過成年禮後，成為年齡組織中的一個新年齡組（謝繼昌 1998: 15-23）。

社會位階的計算以家為單位，家名本身即蘊含頭目、貴族或平民之身分。換言之，從所屬的家名本身，即可辨識出一個人的社會地位。家的家名和家屋由長子繼承，餘子分出另建新家屋，並另取新家名，形成了本家與分家的關係（王美青 2003:52）。多納魯凱人以「爐灶」（tabalongane）的象徵來表達「本家」的意理（王長華 1984:99）。

再者，三種社會位階，各有一套專用的人名。亦即，人名本身隱含了身份和位階之別。雖然平民可以婚入貴族家，在服飾和用品上，與配偶享有同等的待遇，但由於她（他）的名字始終含有平民身份之意，因此所謂的「攀升」，嚴格而言，是子嗣位階的晉升，亦即透過給攀升禮，使子嗣取得以貴族系統名字命名的權利和貴族的身份。原則上，新生兒沿用祖父輩或祖母輩的名字。倘若兩個通婚家系均是貴族，則家長通常會各以自己家系的祖父輩或祖母輩名字為子嗣命名，使子嗣同時承襲兩個家系的名字。倘若貴族與平民通婚，則家長會以貴族家系的名字為子嗣命名，平民家系的名字便逐漸被淡化（王美青 2003:53-54）。

除了家名與人名之外，象徵圖紋亦是身份和位階的象徵。傳統上，頭目和貴族透過百步蛇、陶壺、太陽、人頭像等圖紋，來象徵自己的高貴，並以此作為區辨他們和平民的位階標誌（同上，頁 54-55）。

此外，戰功和獵功顯赫的男子，經長老和聚落協議後，授予其百合花和大冠鷺羽毛等物的配戴權，象徵其取得勇士地位。一方面，由於勇士是聚落的精神領袖之一，因此享有配戴百合花的特權。另一方面，大冠鷺（又稱熊鷹）羽毛象徵具有指揮的權威，因此僅限於頭目和勇士可以配戴。大冠鷺羽毛代表殺敵勇士，而帝雉銀毛則代表救難勇士（同上，頁 55）。

總之，在魯凱族聚落，一個人的身份、地位、及權威，皆透過象徵符號的使

用和配戴來加以表達。例如，頭目和貴族是以世襲的家名、人名、和圖紋，來象徵其身份、地位、及權威。平民晉升地位的主要管道有二，一是個人可以透過後天成就而取得勇土地位，另一則是藉由通婚和給「攀升禮」，使後代取得貴族身份。而且，通常也是透過象徵物的取得，來代表身份和地位的晉升。具體而言，前者是藉由取得百合花和大冠鷺羽毛的配戴權，而象徵其晉升至勇土地位，後者則是藉由取得貴族名字的命名權，而象徵其晉升至貴族地位。象徵符號是一個人之身份和地位的代表及證明，不在其位，不得任意使用或配戴之，若有人僭越，將受到頭目或長老的懲處（同上，頁 55-56）。

第二節 社會單元(social units)

魯凱族的聚落有多項意義。地域單位是聚落的第一個要件，但聚落不完全等同於居住單位（*lialikolo*），有時一個聚落是由數個鄰近的居住單位共同構成。彼此之間的關係有時是附屬，如 *Labuan* 和鄰近的 *Didero*；有時是分出的，如屏東縣霧臺鄉佳暮村原是霧台村的農地（*umau-uama*），後因霧台的人口增加，土地不敷使用，陸續遷居而形成新的聚落，但概念上仍為霧台的一部份，納貢賦給霧台的貴族頭目，也共同參與霧台的部落性祭儀。地緣相近、土地為相同的貴族頭目所有，是認定魯凱聚落的要件（喬宗恣 2001:45）。

東魯凱群大南聚落以 *Taromak* 為現居地的名稱，*su-Taromak* 指居住在 *Taromak* 的人。一個為社會所認可的人稱為 *'omas*。一般最常用以稱呼聚落的語詞則是 *cegele*，*cegele* 亦有「住在聚落中的人」與「人居住的空間」等意涵，而 *cegecegele*（*cegele* 的複數形）係指「一家人」（鄭瑋寧 2000:19）。

在下三社群，以多納為例，*thakadaane* 和 *pathidadaane* 是多納居民最常用來描述家庭與親戚關係的語彙。共同居住在同一個家屋（*daane*）中的人彼此稱 *thakadaane*，這個居住單位是多納社會最基本的組織要素，其成員共同負責農耕、漁、獵、採集等生計活動，是社會關係開展的基本中心點，同時也是基本的祭祀單位，以及向貴族頭目繳納貢賦租稅（*sualupu*）的單位。既是居住單位，除了父母子女核心成員外，也包括失去配偶和子女的兄弟姐妹在內。「共食祭粟」儀式（*wathakakadaane kimade gwana savina wapu*），字面直譯為「一家人—我們—吃—剩下的一種子」，可看出 *thakadaane*（家庭）的意義與觀念。每個家庭在小米、大米（即糯稻）收成後，必須留存一些好的種子儲藏起來，作為明年播種之用。儲藏種子的器皿與地點是固定的，稱為 *tawaabane*，具有神聖性，需妥善隔離維護，遠離火等高溫之物，普通家人不得任意碰觸或開啓，若有連續遭到厄運的家人更是不得接近。春季播種之前，必須先以水灑地祈禱神明保佑穀物茂盛茁壯；下種之後往往還有剩餘未用完的種子，由於該種子經過特別的儀式，具有神聖性，將之煮熟成飯後，不可隨便分給非上述範圍的人吃，只有自己家人可食，

婚出的兄弟姊妹亦不可食。即使已成為家庭成員的非血緣關係者，如收養自非近親親屬的養子，也不可食。若原為近親關係而共同居住在一家屋的親屬，勉強可共食祭粟，但若該年穀物收穫欠豐，即相信是因此而致，來年則亦禁止該名親屬共食祭粟。此外，製作儲藏穀物用的新器皿時，偶有殺豬祭祀，以祈神豐賜收穫，祭肉的分配亦有禁忌，非家庭成員不可分食，稱為“diadawabane”（王長華 1984:58-59）。

第三節 政治運作(political system)

一個人擁有象徵符號，即表示他能行使某些管理聚落事務的權力或享有某些特權，而象徵符號的使用權和配戴權，僅限於頭目、貴族、及勇士。大頭目能夠行使的權力主要有三，其一是統御聚落：他能夠分配聚落內的權利義務，以及命令和支配聚落的人各司其職。例如將掌管部分事務的權力賜予高階貴族家系，或要求聚落年輕人善盡保護聚落之責。其二是土地、河流、與動植物等自然資源的支配權與再分配權：過去多納聚落的生業型態包括農耕、捕魚、和狩獵，每年時值豐年祭（tabagerauvan）之際，平民和因結盟而遷入的貴族，均須帶著自家收成的農作物、獵物、和魚獲等貢賦（sualupu）至大頭目家，其中農作物以稻米（bagai）和小米（butsen）為主，地瓜、芋頭和雜糧為輔。但是，對於該年沒有收穫的族人，並不強求貢賦。大頭目收取貢賦之後，除了分配給高階貴族家系外，尚分配給該年沒有收穫的族人。其三是確定族人的身分和地位：主要運作於結婚的場域。當聚落兩家系擬締結婚約，對雙方地位高低有所爭議時，便由大頭目出面裁定哪一方的地位較高，較低的一方便須給較高的一方「攀升禮」（王美青 2003:56）。

再者，貴族所享有的特權或能夠行使的權力主要有三。其一，從大頭目家分出的高階貴族家系不必繳納貢賦，且可享用頭目所再分配的資源；其二，有些高階貴族家經大頭目分派事權，而分別掌管入聚落貢賦、戰利貢賦、或祭儀貢賦的收取，以及祈雨祭、出草前祭、出草後祭、或小米及稻米相關祭儀的主持（多納社區發展協會 2001:101；王長華 1984:55-56）；其三，每個貴族家系皆有專屬的平民家系，平民必須盡力為貴族提供勞務，例如當貴族建新屋、燒墾田地、或有婚喪喜慶時，專屬的平民皆須前來協助（王美青 2003:58-59）。

此外，雖然勇士並非世襲的身份，然而一旦男子以後天成就取得勇士的地位之後，便得以運用三項權力。其一，在豐年祭上，站在隊伍最前方引領眾人跳勇士舞、唱歌誇耀自己的戰功；其二，分配一些戰利品；其三，召集聚落的男子，宣布出征和訓練新成員的時間，並部署征戰策略。因此，在軍事方面，勇士能夠發揮相當大的影響力（同上，頁 59）。

傳統上，不論貴族或平民，男子最重要的是要勇敢、有能力、勤勞、和尊敬長者。首先，此乃因男子必須肩負起保護聚落和狩獵的職責。每當馘得敵人之首，搶得敵人武器，或獵得熊、雲豹、山豬、和鹿等較大型動物，男子們即會於豐年祭的場合，相互較勁地誇耀自己的成果，此時，毫無所獲者，即使具貴族身份，也只能默默地躲在一旁。因此，屢次成果豐碩者，便很快地成爲受聚落居民景仰的英雄式領導者。只要他一發言，沒有人敢講得比他更大聲。在聚落居民的觀念裡，不會狩獵的男子被認爲「不是男人」(同上，頁 59)。

第四節 人際往來(personal relationships)

以東魯凱群爲例。當地人常以「全聚落都是親戚」指稱聚落成員可藉由家屋間的親屬關係或聯姻關係加以連結。然而，在當地的實際生活裡，互爲親戚之間的家屋往來，通常包括了山上所採摘野菜的共享、金錢的往來、代爲照顧生病的家人，或閒話家常等活動。其中，親戚間的「換工」(mola'ii)是當地人認爲做爲一名親戚應當做的事。以往的換工在農忙時進行，以家爲單位。各家會由一名代表前往需要收割作物的親戚家幫忙，主人家會在農事結束後，殺豬宴請參與換工的親戚，而主人家也會在其他親戚有需要時前往協助，稱爲「還工」

(waskaale)。另外，親戚之間在建家屋時的互相協助，當地人也稱這是換工與還工的關係。種植檳榔、香茅草等經濟作物後，當地人對勞力的需求無法運用親屬間的換工方式獲得滿足，因此雇主必須花費工資雇用若干工人以照顧和收割作物，這些工人來自聚落中，或向聚落外尋找(鄭瑋寧 2000:104)。

青年進入會所後的三年間，主要工作除了負責對外征戰外，亦協助同一級的青年前往喜愛的女孩家從事hebele⁴的工作，爲新婚的男方家上山找尋木材作爲聘禮，協助會所中已有情人的青年製作小米糕(abai)，並且代爲將小米糕送至女方家等。再者，會所青年必須協助聚落中舉行婚禮的男方家搭建婚宴場地，並協助建造新屋。此外，聚落中有任何人家傳出死訊時，亦由青年會所的成員，穿著繫上傳信響鈴的短裙在聚落中各家屋間來回地奔跑告知訊息(同上，頁 106)。

共同參加除草祭(maithaholo)的少女會培養出一段特別的情誼，因爲那段時間大家一同相處、遊戲及工作，甚至在團長家共寢。有些人會懷念以前的時光，主動邀集昔日共同參與 maithaholo 的好友，前往團長家再次共聚，聊聊彼此的近日景況。這些共同參加 maithaholo 的少女，往往也是日後家屋進行換工(mola'ii)時會找尋的人群範疇之一(同上，頁 37,108)。

⁴ 男青年邀請會所同級成員與最初級成員(balisen)爲心中愛慕的女子家提供柴薪、協助田地的開墾與收割、整理修補房屋等工作，稱爲hebele(鄭瑋寧 2000:40)。

第四章 生計基礎與經濟活動(Subsistence and Economy)

第一節 環境資源(environment and resources)

大部份的魯凱族居住在山區，耕地的坡度在三十度左右。墾地的步驟為由男性砍去地面的樹木、雜草，曝曬後焚燒，再由兩性合作清理地面上殘餘的樹根、石塊。之後的農事則多由女性主其事，包括播種、除草、收成。耕作的型態為多項作物輪作，且同時種植兩項以上的作物。從事農事的人數視工作的需要而定，沒有一定的組織型態；姊妹、母女、婆媳或朋友，都有可能一起工作。有時以換工的方式（即輪流或依序在參加者的農地上工作），有時以收成的一部份為報酬。然而若種植的是以出售為目的的芒果或檳榔，則以工資的方式作為工作的報酬（喬宗恣 2001:10-11）。

國民政府遷台後，魯凱人曾在政府的輔導之下，從事造林、栽植果樹、香菇或蔬菜，然而由於無法建立產銷制度，或因土壤過於貧瘠，所以大部份的嘗試均告失敗。在海拔較低的聚落，則在平地市場需求的引導下，種植芒果及檳榔，是族人栽植經濟作物較為成功的例子（同上，頁 11）。

根據《臺灣蕃族慣習調查報告書》記載，魯凱族的主要獵物有山豬(papuwī)、山鹿、山羊(kisisi)、山羌(akec)，合稱“pulapulai”，是衡量獵者能力的主要依據。「老虎」(likulau，指石虎、雲豹)與大冠鷲因係發現新聚落地點的功臣，故屬於禁獵的動物。臺灣黑熊(cumai)與臺灣獼猴(dwapulu)因和人相像(熊能直立)，所以也在禁獵的範圍之中。若因自衛需要或無意以陷機獵到，不得將獵獲物完整帶回聚落，必須在回到聚落之前處理。回到聚落之後還要殺豬，舉行祓除儀式以去除不祥。「老虎」的皮毛與牙齒(用來裝飾帽章)，以及大冠鷲最近身體的左右各三根羽毛，是地位的重要象徵，僅有真正的大頭目才有權配戴。獵到老虎、黑熊與大冠鷲是獵者能力的最好證明。由於山產店的需要，穿山甲、飛鼠、白鼻心也成為狩獵的對象，但不能用來衡量狩獵的能力，例如只長於捕捉飛鼠不能算是好獵人。此外，魯凱人也在山溪捕魚(amoakuwalu)，捕鯉、鮒、鰻、生番魚、石伏魚、蝦、蟹、龜等（同上，頁 12-13）。

各聚落起源傳說皆顯示，主要貴族家系因較早到聚落舊址，因土地先佔而得以管轄整個聚落範圍或享有特權。《重修臺灣省通志卷三住民志同青篇》指出，魯凱族依使用目的將土地分類，道路、會所、聚落外休憩據點、聚落內集會場、敵首棚、泉水、公墓等設施，屬於聚落全體公有；其他聚落內和領轄範圍內的土地自然財產，以及自然土地上一切附屬財物，甚至山上石頭、樹木野草野花、山林中鳥獸、溪流中魚貝等，都屬於少數既定的貴族家系之私有財產，貴族即根據此種財產權，向平民使用者徵收租稅(sualupu)（王長華 1995:572）。

可耕的農地(kadunungan)範圍廣及聚落內外，一般而言概屬貴族家族所有。農地和建地因聚落歷史發展的結果，而有很明確的分屬何者貴族家族的情形，平民欲使用前，需徵求貴族同意，每年農作生產收穫時需將大約四分之一的芋頭和小米送往該領土所有權的貴族家。使用貴族領有的建地建築家屋(tangane)的平民，則需在家中舉行成員生命儀禮，或歲時節慶時，致送部份禮物給貴族家，如儀慶活動中有宰殺豬，必須將豬的內臟部份送往領主貴族家，以示尊重(同上，頁 572)。

然而，貴族階層對於農地的所有權並非完全絕對，而是受到以下一些因素的影響與限制，如生計活動的種類，土地距離聚落遠近，以及使用者地位高低等因素。在魯凱族的傳統階層制度中，貴族與平民之間常有另一個地位的群體處於期間，在大南聚落有世族家族，指有彪炳功績的祖先所傳下之家或貴族分出之旁系家；在三群則普遍存在著服務平民之家，指經貴族頭目指定專司協調與分配頭目家之勞務、財物等工作的平民家，這兩類家庭在貴族體系中往往比一般平民享有更高的地位，而得以豁免農地與建地的租賦(同上，頁 572-573)。

除了山田農耕外，打獵活動是魯凱族生計的另一重要來源，捕魚則次之。漁獵活動除了經濟層面的意義之外，更因其常以聚落或地域群體的集體方式進行，因而更具社會意義。獵場與漁區的所有權多基於歷史因素，隸屬於聚落中少數貴族頭目家所有，一般平民藉由事前徵詢及事後依聚落規範送上部份獵獲物，如山羊的前腿，山豬的後腿，山鹿的犄角等，以此種租稅(sualupu)方式取得使用權。相較而言，由於獵場和漁區的所有權較完整地受先天世襲因素所支配，不像農耕地需附加上個別家庭所投注的開墾勞力等後天因素，因此獵場和漁區的所有權與租稅制度較絕對且完整地保留於貴族階層，甚至貴族頭目之間藉著糾紛賠償、婚嫁聘禮、財貨交易等方式，互相轉換其名下之獵場、漁區的所有權與租賦收取權。即使如此，平民仍無由取得(同上，頁 573)。

第二節 飲食文化(food and culture)

魯凱族傳統生活以小米、芋頭、地瓜三種植物為主食，小米為三、四月栽植，七月收穫，芋頭為一、月栽植，十一、二月收成，地瓜隨時可栽植，經三、四個月後可收成。高樑、玉蜀黍、薏苡、木薯、樹豆、南瓜和花生等為次要食物(王長華 1995:602)。

關於食物的調理，魯凱族以水煮方式為主，少用蒸熟法，日常飲食悉將諸樣食物相混以充水，覆蓋大型芋葉，再煮熟；較特殊的食物加工法則有釀酒、燻肉、烤芋等。釀酒的主要原料為糯粟和藜，釀製過程先將糯粟搗碎、浸水、蒸熟成糕，加藜粉為酵母，密封於酒甕中，三、四日後成酒，糟沈澱其下，上面即成酒。燻

肉是將獵肉煮半熟後加鹽醃製，予以曬乾或置爐灶上方燻乾。烤芋所製成的芋頭乾（kurai），為魯凱人最喜歡的加工食糧，常和蔬菜與肉類煮成粥狀，或搗碎成粉後拌以肉類包於 alapolo 葉中水煮，成條狀似春捲的食物，稱為 cinavu。芋乾的製作法為，在旱田中，利用坡地疊石為灶，上置盛有芋頭的竹框，框下焚火，芋以木棍攪拌均熟，約一晝夜可熟，然後移置於搖籃形竹簍中，搖震以去皮，即成芋乾。由於經此乾燥過程，芋乾通常能供終年儲藏，於青黃不接的缺糧時節發揮救急功能（同上，頁 602-603）。

第三節 生產模式(mode of production)

傳統魯凱族的生計活動，以山田燒墾式的農業為生計主要來源，打獵、山溪中捕魚、採集、以及有限的家畜飼養為較次要的輔助生計活動。焚山、開墾、播種、輪作及雜耕的山田燒墾是魯凱族農業的主要模式，所種植的作物主要有四種：小米、芋頭、地瓜和花生，其他諸如玉米、樹豆、木薯、南瓜等作物都是次要的搭配輪作作物。作為日常主食的是芋頭和地瓜二類，小米僅供儀式性場合使用，具有社會和宗教意義。下三社群在小米栽培外，發展出另一種穀物—旱稻栽培，旱稻的相關農事祭儀重要性僅次於小米。目前經濟作物的栽培在各群中以非常普遍且種類紛雜；水稻的栽培，雖然自日治時期即開始推廣，但霧臺鄉西魯凱群由於缺乏平地，及受傳統生活方式影響，因此對水稻耕作的推廣不如其他兩群來得普遍（王長華 1995:598）。

狩獵通常專屬於男性，且成為判斷個人在群體中能力優劣、地位建立的指標，同時狩獵也是魯凱人日常蛋白質類養分的主要來源。狩獵的方式隨季節變化，配合農事活動的週期來進行。例如，全聚落集體進行的燒山圍獵必須在農閒的十二月至二月間舉行，其他尚有分組出獵和個人單獨出獵兩種方式。狩獵方式的選擇涉及出獵路線的安排，距離遠近和獵場的選擇，也影響了獵物種類的獲取（同上，頁 599）。

傳統捕魚方式主要隨和水流量的季節性變化而行，例如聚落集體性的毒魚活動，多選擇在十一月至三月的枯水期。其他尚有堰堵、撒網、做魚房取魚、及釣魚等多種捕魚方式，其進行時機和成員組合可任擇。飼養的動物包括狗、豬和雞三種。狗為獵犬，為各家所看重。豬主要作為儀禮中重要的牲禮，或作為交換財物的媒介物（同上，頁 600）。

現則少人養豬，屏東縣霧臺鄉好茶村居民有回到 Kachapongan（舊好茶）養羊的情形。飼養的雞隻和種植的蔬菜一樣，除了自己食用之外，也有出售的現象。豬隻除了日常食用之外，有重要的儀式意義，在結拜、結婚或其他儀式中，殺豬是慎重其事的表現。族人常以殺豬來表達對儀式的重視程度，或事情的嚴重程度

(喬宗恣 2001:13-14)。

日治時期，日本人便在少年之中挑選伶俐反應快的來打理一些雜務。國民政府遷台後，地方政府雇用族人擔任基層公務人員。在早年，由於受薪的工作機會極少，因此公務人員的經濟條件較好，社會地位較高（同上，頁 14）。

在日治時期的末期，少部份的魯凱人因具有鄰近區域的林野知識與社會關係網絡，為日本人雇用在林地從事管理的工作。國民政府遷台後，由於魯凱人熟於山林生活，便為林班所雇用。其中溝通能力較好的便成為「工頭」，負責接洽工作和找尋人手。林般的工作因較有彈性，不需特殊技能，且多與熟識的人共同工作，所以盛行了相當的時間。但由於工作時有時無，且多在高海拔工作，具危險性，並非魯凱人最喜歡的工作（同上，頁 14）。

在 1970 年代中期，則有年輕男性投入遠洋漁業，當時仲介到聚落裡尋找願意長時間上船工作的年輕男性。因為船公司許諾先行給付一部份薪水，且家屬可向公司借錢，在當時是相當誘人的工作條件。然而，由於族人不願子女遠離，因此加入遠洋工作者多是家貧需要用錢者，且絕大多數是沒有土地繼承權的非長子。有的船公司未能完全履行承諾，但因族人不諳相關法令，多不了了之。這批從事遠洋工作的魯凱人，有不少因為年輕時光都在外度過，而成為聚落的邊緣人。這個時期，婦女則在家從事手工加工業，工作的方式是由平地人將原料送到聚落中，再將成品運回平地（同上，頁 14）。

1980 年代，年輕一代的魯凱女性多進入工廠工作，部份男性則進入營造業。一般而言，工廠的工作條件較林班、遠洋為佳，收入也較穩定，但由於工作時間固定，不方便常常請假，因此不利於族人參加聚落中的活動（同上，頁 14-15）。

隨著臺灣服務業的興起，魯凱人的生計活動也隨之轉換。餐飲等服務業成為不少魯凱人的第一份工作。護理業則成為魯凱少女的另一種就業選擇。整體而言，魯凱人的生計活動取決於臺灣經濟體系的需求。當外在需求減少時，族人便會回到聚落中從事初級產業的生產工作（同上，頁 15）。

第四節 交換關係(exchanging relations)

在西魯凱群中，以好茶為例，平民可經由儀式和繳稅（豬、酒等禮物）的程序，取得頭目和貴族的裝飾權，此為「特權讓予稅」(thimithimi)。頭目和貴族可讓予的特權包括：刺青權、百合花飾權、飾服權、特殊名制權。以下分述裝飾權的種類與儀式。1. 刺青 (kiapacas 儀式)：女子到了青春期時，只要父母經濟許可，便會替她們舉行刺青的儀式。當天殺豬宴客，最重要的是送相當的食物、酒和鐵器等禮品去給大頭目家，以及幫忙刺青的匠人。反之，男子獲得刺青的權

利則不是單憑家庭經濟能力就可換得或買到的，男子的刺青權依個人獵績而定。一定要獵過包括熊和山豬等動物，並獵過人頭，才有資格請人替他刺青。2. 百合花飾權（kialidao 和 sia bengelai 儀式）：一般平民買戴百合花飾（bengelai）的儀式稱為 kialidao（亦稱 sia bengelai），與刺青儀式相似，皆為女子生命禮儀上極重要的一環，而且，這兩種儀式都偏向一種平民向頭目請求特權許可的買斷方式，因為頭目與平民之間並不因該儀式而發展出持續性的新關係。家境許可時，便可與其他的家庭約定聯合舉行 kialidao。每戶一定要殺兩頭以上的豬、釀酒、做小米糕等，分送給大頭目家，同時宴客、跳舞等，之後必須再按村內重要頭目的長幼次序，分配豬肉（作為 sualupu）去給他們。買百合花的儀式直至 1980 年代仍在舉行，不過已改為聯合繳交禮金的方式。3. 穿戴飾服的權利（tuatalaki 或 tualalli 儀式）：可經由儀式讓予或再分配平民的飾服特權，女子服飾特權包括有刺繡的上衣、裙子、手套、襪套、陽傘、珠寶首飾等，男子服飾特權則包括有刺繡的上衣、裙子、披肩、掛帶等儀式時的穿著，而非指頭目全部的穿著配戴物。過去，人們只要有錢即有權，平民穿戴這些華美服飾的權利，主要係因本人或家長曾與大頭目結拜，而由頭目回贈給他們全家的飾服權。所謂「結拜」（或結交朋友），就是兩個家的同性家長之間結盟成兄弟或姊妹，以後彼此照顧。男子之間的結拜稱為 tuatalaki，女子之間則稱為 tualalli（許功明 1993[1991]:8-14）。

魯凱語 tualeveke 乃指準備許多東西作為禮物送過去給對方的程序或儀式。準備時要殺豬、釀小米酒、作小米糕。與結婚的送禮情形相似，傳統的禮物或完備的 lalukudan（包括食物和器物）基本上有下列各項：豬肉（豬頸、大腿等）、獵肉、捆成束狀的小米、小米酒數缸、成串的青香蕉、成串的檳榔、連葉的甘蔗、長形的小米糕、以及鐵鍋、陶壺、衣飾等器物。除了上述三項裝飾權的取得儀式以 tualeveke 為開始，另外尚有兩種生命儀禮亦有 tualeveke，即未婚時所作的「假結婚式」（大規模的「結親式」）與「結婚儀式」。此二者進程序非常相似，都是由男方送禮物給女方，外加替女方家砍木柴和做其他工作，以及挑送其中一項禮物給大頭目家（同上，頁 15）。

對西魯凱群以家庭為單位的交換分析顯示，社會上物質與特權的流動在階層之間是多向性的循環，而非僅為單向的特權「讓予」或「再分配」。不過，愈有財產、地位與特權者付出的也愈多，相對地，他的聲望和權勢也愈提升，而且他人與之結盟的請求率也愈增。然而，社會交換的終程目標不只滯留於「取得」或「擁有」象徵資產，而是要以這些資產作為「工具」或「策略」，以便在與他人結盟之時，尤其是交換女人之時，得以成功地主宰和選擇，藉婚姻來鞏固和提升家庭的階層地位（同上，頁 30-31）。

個人的裝飾徽號是其家世地位、財富背景與行為現象的表徵。由儀式和裝飾權的關係可知，家庭對於其女性成員需作極大的投資，因其儀式次數所需遠甚於男子；不論是主動地要求頭目讓予裝飾權之生命禮儀，或被動地與他人結盟在儀式時接受裝飾徽號的往往都是女子。而且，家庭財富是女子們得以舉行儀式而享

徽號的最大條件，其次才是婚姻，至於個人行為清白與否則屬道德制裁—為繼續其徽號的標準（指百合花飾權而言）。另一方面，對男子而言，決定其頭飾徽號的最大因素卻是個人的獵績表現，家庭財富反而微不足道。總之，在貴族階層制度如此明顯劃分的社會中，平民唯有藉著自身的勤奮與努力方可提高其社會形象。男子們乃致力於個人後天行為的英勇表現，藉獵事來表現其能力；反之，女子則較不具獨立性，其首先仰賴出生家庭的經濟能力與地位，甚至，後來仍需仰仗其正式結婚的機會與次數，由男方所給予的名分來塑造自己的社會形象與徽號。女性既是社會「儀式」交換中的被投資者，裝飾權和物的受益者；但同時，卻也是個被交換者（同上，頁 31）。

在東魯凱群，當地人認為結婚前的少女應有其服裝與打扮，係以參加除草祭（maithaholo）的女孩所穿著的裝束為代表：包括工作頭巾（sala'enai）、上身內著、肚兜式外衣、圍裹裙、臀鈴（gameirin）、與綁腿（icabo）。另外，若是父母寶貝疼愛的女兒，雙親則會準備許多貴重物品，請人在她的手背上刺青（acas），並非每家均能支付得起。貴族所刺圖紋為人形紋與百步蛇紋，圖紋可刺至第一指節。其餘的人則是以植物葉紋為主，所刺圖紋不得超過第二指節，現在聚落僅剩 70 歲以上的老婦人方有刺青手背（鄭瑋寧 2000:37）。

在下三社群中，並無特權讓予稅。刺青和配戴百合花飾並非頭目和貴族特權，一般年輕未婚女子為了美觀而在手掌背和手指刺青，貞潔的少女、謹守婦道的婦女、和英勇的勇士，是族人的精神楷模，因此有資格配戴百合花以象徵其高尚情操。頭目是聚落至高榮譽的象徵，因此頭目亦有百合花飾的配戴權。飾服權和特殊名制權則必須透過婚入頭目和貴族家，平民才取得使用權。行升級婚時，平民必須給貴族「攀升禮」，以象徵和經濟價值均很高的物品為主，主要包括禮刀、琉璃珠、及陶壺，有時也附帶百合花、大冠鷲羽毛、及連杯。如此，婚後生下的後代，方得以取用貴族的名字（王美青 2003）。

第五章 信仰體系與祭典儀式(Religions and Rituals)

第一節 「傳統」宗教(“traditional”religion)

一般而言，傳統魯凱族人將超自然現象分為五類，第一類稱為 pupulen，或 yapulen，意為精靈，是打獵時向其祈求多得獵物，或農耕時祝禱豐收的對象，第二類稱為 pulen，是神靈之意，擬人化有個性喜怒的表現，是聚落中神媒巫醫祈賜醫病能力的對象，第三類為 aililingane，普遍存在於荒野中某處，人若觸犯之會對人作祟招禍致病，必要時得央求巫醫解之，第四類為 galare 或 walakac，是指意外而於聚落外亡故者的靈魂，第五類泛指人死去之後的靈魂，即祖靈，族

人相信死後靈魂不滅，對之心存敬畏，但並無一類特定的稱呼（王長華 1995: 582）。

小米等作物的祭儀對象基本上可包括：創世的神祇們、自然界的眾神、各地的守護神、為善賜福的祖靈、或能為害的惡靈、橫死於家屋外的意外死亡者、在禁地的惡靈、或侵蝕破壞作物的鳥、鼠與昆蟲等。豐年祭時對以上神靈獻祭，是親近善神而遠離惡神，保持相敬不侵原則的方法。不論就聚落或各家戶而言，皆以祈祝下一年度的五穀豐收、風調雨順、物興人和為目的，同時兼備著若干預言占筮的功效（許功明 1993[1991]:138-139）。

以東魯凱群為例，大南的神靈觀念反映了社會的階層特質。最大貴族的守護神即全聚落的守護神。男性百步蛇靈（makapulen）是貴族變的，女性百步蛇靈（makataetae）則是平民變的，由男尊女卑來顯示貴族地位的崇高。巫神（elen）是貴族變的，似乎也表示由於貴族的地位，巫術才能法力無邊。此外，大南人認為山上動物的靈魂是平民、是女性，也反映了階級意識和女性地位的低下（謝繼昌 1995:1-12）。

在大南魯凱人的創生神話中，造人者（toa'omas）（即 titii 與 tomaaili 夫妻）創造了人（'omas），而 wakathi 創造了天空、土地、山岳、與河川等自然景觀。toa'omas 賦予人思想、靈魂以及女性的生殖能力。人的左右兩肩各有一靈魂（abak）居住其中，頭頂有一個守護神（lekem）。人有了 abak 才具有生命，lekem 則保護個人免於遭受外在威脅與傷害。Lekem 並不因不同社會範疇的人群（如貴族或平民）而有強弱之分，所有人的 lekem 僅能保護自己的身體。右肩靈魂（vanang abak）為男性，較為沉穩；左肩靈魂（vilil abak）為女性，較易受到惡靈或鬼魂的引誘而離開身體。當靈魂離開身體，忘了回到肩膀上，人會因失魂而生病（鄭瑋寧 2000:30-31）。

第二節 「外來」宗教(“foreign”religion)

日治時期起，原住民社會組織如政治、經濟、宗教等各方面都開始受到了某些程度上的干涉和連鎖性影響。以西魯凱群為例，當固有生活形態與日人政策的施行發生矛盾或衝突，許多生活上的規範或禁忌就不得不修正或被迫解除，例如，有關栽種稻米和檳榔樹將會導致颱風來襲的說法，或是，往昔認為小米收穫的漫長祭儀時期，必須封閉聚落的對外關係，嚴禁進出等。後述這項禁忌使得豐年祭期間的工作完全停頓，村人不肯聽從日人的差遣去從事義務勞動的工作。日本人於是不准居民集體到祖靈屋去舉行祭儀，接著又連帶地停止每年慣例被推舉出在祖靈屋負責掌祭的男祭司之職權，村民只能在自己家屋的庭院範圍內繼續從事以家庭成員為主的祭儀活動。祖靈屋崇拜與宗教祭儀組織的被解體，不僅意味

著固有泛靈信仰的宗教架構破裂，也象徵著頭目權威與神權所賦之本家宗廟的被棄，以及頭目與祭司共事宗教角色與機會的喪失。另一方面，日人對傳統頭目階層經濟與政治權益的壓制，從漸進到全面性，宣導平民不需納貢（繳農作物或漁獵收成稅）給坐享其成的地主頭目。霧臺鄉地區的傳教活動大約始於 1950 年代，初期一度出現「反傳統」的現象，許多思想激進的教友堅持要以行動表現來破除傳統的禁忌與「迷信」，所以他們積極地在禁地拓墾並拆除已殘餘破敗的祖靈屋，要就地興建新式的教會等。因此，日治時代末期以來所存留的若干傳統「祭儀」一併被禁，連家庭性質的祭祀行為也不再舉行（許功明 1993[1991]:139-140）。

1950 年代，基督教長老教會進入大南傳教。起初並無固定的聚會所，直到某家發生產婦難產的意外，幾名長老會的信徒共同為該家舉行家庭祈禱。該家的家長在另擇地建屋與再婚後，就進入長老教會受洗。原先因難產而廢棄不用的家屋，則由該家長奉獻給教會，興建聚會所。教會將「上帝」譯為 Toa'omas，二者皆為人類生命的創造者。傳統的 toa'omas 係夫妻一體的形象，共同創造了人，而且與空間景觀的創造者有所區別。基督教教義中的上帝 Toa'omas 是具有男性形象的全能創造者，祂創造了天地萬物，也創造了人。再者，靈魂的觀念也單一化，它與身體之間的關係也轉變成：靈魂並非居住在身體（肩膀）之中；身體是易毀壞的、世俗的，靈魂的救贖才是教義的基本課題。人可以透過對身體與慾念的控制，作為個人靈魂淨化的表徵。例如，傳道人會以某人戒掉酒來作為基督徒靈魂救贖的例證，希望眾人也能身體力行（鄭瑋寧 2000:32-33）。

1955 年八月和 1956 年五月，基督教長老教會和安息日會相繼於多納聚落成立教會（多納社區發展協會 2001:100）。一位居民指出，當時教會傳教的方式是標榜基督會化解災厄，傳道人告訴居民信上帝即可生信心，因此無須相信鳥占。由於傳統信仰是從祖先以來的生活經驗代代累積，觸犯禁忌即有不好下場，因此族人深信不疑。美籍傳教士打破祭祀器皿，卻未遭報應，族人便嘗試去摸祭祀器皿，也無恙，漸漸地族人的觀念才開始轉變。第一次受洗教友名冊包括具頭目、貴族、和平民身份者，因此教會傳教時並未依地位區分傳教優先順序。報導人表示，此乃因基督教是一神主義，除了基督之外，不能信奉其他神，因此頭目便失去其神聖地位。基督教傳入後，教會神職人員不斷告誡多納魯凱人過去所信奉的神是魔鬼，是一種迷信，舉凡與傳統信仰相關的祭儀和習俗均被教會禁止。多納魯凱人接受了教會所灌輸的觀念之後，傳統信仰便被基督教所取代，習俗也漸漸消失，老巫師過世後，巫術便從此失傳。依此，基督教加速了傳統信仰和習俗的流失，過去支持頭目和貴族之象徵性權威和世襲權力的神話也隨之褪色。但一位四十餘歲的居民表示，在記憶中，他還是有感受到傳統禁忌的氛圍，因他曾到山上打獵時，鳥占不吉仍行，而跌倒、毫無所獲，以及鳥占吉則順利的經驗。但他通常在鳥占不吉時，藉由禱告將自己生命交託上帝，而維持原狩獵計畫。聚落五、六十歲以上的老年人，即使受過洗，觀念的轉變仍相當有限，遇到鳥占不吉時，即會折返。到一新獵場時，仍會以香菸、肉、和地瓜放在地上祭拜，請陌生神靈

照顧，並建立友好關係。由於基督教促使頭目的神聖性權威瓦解，因此，部分頭目心裡相當排斥基督教（王美青 2003:64-65）。

無論是信仰體系或是儀式行爲，現都不易在族人的日常生活中看出。現代醫療體系和學校教育，改變了族人解釋日常生活各種事件的方式，基督教看似取代了原有的信仰。然而，族人探究不幸事件，特別是意外死亡時，仍清楚地表現出原有信仰的持續性（喬宗恣 2001:28）。

第三節 宗教領袖(religious leaders)

在過去，通常聚落中的領袖人物有六類，第一類爲貴族頭目，其人數視各聚落而有所不同；第二類爲由平民中因公議而推舉產生的代表或領袖，一般多由各住區單位分別產生；第三類爲聚落中有戰功獵績素孚人望的軍事領袖，亦因其經驗能力而爲眾所公議推舉，異於世襲的貴族領袖；第四類爲祭儀領袖，通常由聚落中特定的貴族家家長擔任，爲世襲制；第五類爲聚落中博聞強記、熟識聚落歷史的長老賢達；以及第六類爲依賴特殊工藝技術如雕刻、刺青或修造獵具而得享地位的技術領袖（王長華 1995:578）。其中，聚落祭司及聚落內世襲性專司某些特定祭儀的貴族家，在年中定期和非定期的歲時祭儀裡，召集全聚落居民共同舉行祭儀（同上，頁 576）。

日治時期，官方對於魯凱聚落採取間接統治的方式。大頭目在聚落中是日本軍警之下權位最高者，但大頭目失去了行使收取貢賦的權力，官方按戶均分水田面積而未賦予貴族特權，均造成土地不再是頭目和貴族的權力來源，其權威程度因而相對地受到減弱。國民政府遷臺後，在地方事務的管理上，行政官僚體系取代了世襲的社會階序制度，有錢有能者和高學歷者透過選舉或應考試服公職而掌有行政資源，進而對地方事務產生影響力。在競爭過程中，頭目和貴族並不佔有絕對優勢，平民也可能因有錢、有能力、或學歷高而握有行政資源。管理聚落的權限轉移至行政機關後，掌有行政資源的鄉長、村長、民意代表等公職人員和社區發展協會理事長成爲聚落新興領袖，頭目失去統率權。目前頭目尚保有的是收取攀升禮權和頭目家系命名權。1950年代後，基督教信仰陸續傳入，逐漸取代了傳統信仰，並否定原有神話，頭目和貴族的象徵性權威連帶地失去合法化基礎。由此觀之，信仰變遷和國家行政力量進入等要素的作用，是導致頭目和貴族之象徵性權威失效的主因（王美青 2003:68）。

第四節 年節祭儀(annual rituals)

魯凱族儀式可以分為三大類，第一類為由全聚落共同舉行的，如砍伐前儀式，祭儀除了祈求作物豐收外，也具有界定聚落範圍的社會意義，另有為聚落占卜來年運勢的儀式，在小米收成之後舉行。第二類為以家為單位的儀式，具有界定家庭成員以及本家與分家關係的意義；可依儀式的目的再分為兩類，其一與農事有關，其二的目的在於感謝祖靈並祈求繼續庇佑。第三類則是界定個人生命不同階段，賦予個人社會身份的生命禮儀（喬宗恣 2001:25）。

在實際運作的層面，以家為單位的儀式，舉行的時間由聚落決定，表現出家與聚落的關係。以個人為中心的生命儀式中，男孩子的成年意味著聚落增加了新成員，婚禮則是新家庭形成的起始，因此具有聚落層次的意義。其他如各類戴花與個人社會地位轉變有關的儀式，也都藉著分贈交換物及（或）宴客來向聚落公告，係因個人的社會地位需由聚落認可的緣故（同上，頁 25）。

由聚落舉行的砍伐前儀式，目的在於向神靈（pupulen）祈求賜予全聚落豐收。在各家戶開始砍伐開墾之前，全村必須先舉行一個儀式性的集體砍伐。每當歲末（約陽曆十月）砍伐季來臨時，聚落每戶派一名成年男子參加，共同備置二頭豬，扛到預定的儀式地點去；等成員到齊，便由負責該項農事祭儀的貴族頭目祝禱，祈求農作豐收，祝禱完畢，所有參加該項祭儀的男女都需靜默不與持續砍伐工作，直到結束。祭後，將兩隻已獻祭的豬抬回貴族頭目家，宰殺烹煮後供全體共食；同時依例必須將內臟中的心、肝和右邊後腿部份呈貢予頭目，豬頭留供長老們分食，其餘則由眾人平均分食（王長華 1995:583；喬宗恣 2001:25-26）。

以家為單位舉行的農業儀式，以具有重要儀式意義的小米為核心，包括小米播種祭與小米收穫祭。小米播種的日期與收成好壞息息相關，因此各加以占卜方式決定日期，大多於陽曆三月舉行。儀式雖僅在播種的第一天進行，但與小米播種相關的禁忌，自播種前一天一直持續到整個播種工作結束，使得播種期間充滿儀式的氣氛。小米收穫祭的性質和小米收穫祭極為相似，即儀式本身雖不複雜，但在整個收穫期間，需遵守多項禁忌，而使收穫期間充滿儀式性。收穫祭配合小米生長，多於陽曆七月下旬至八月上旬之間舉行。此外，各家向祖靈祝禱的儀式有三項：（一）dualaliti：祈求家中男子生命強旺與獵獲豐富的儀式；（二）dualisi ki daane：驅除家屋中邪惡不潔的儀式；（三）kia-pakaralu：為家中女子祈福去災的儀式（喬宗恣 2001:26-27）。

魯凱族有非常明顯的兩性區別，表現在生命儀式、子女養育、兩性分工、及財產繼承等方面。以西魯凱群為例，在一些生命儀式中，男女的區別很早便表現出來。如在過去，孩子在長牙前極易夭折，為保護小嬰兒便在男嬰和女嬰的搖籃中放入小刀，男嬰放 pakale，女嬰放 takithi，與成年男女使用者相同。長子和長女在滿月儀式（tualalapac）所配戴的小米糕也不同，長子是蔗葉做成小袋子狀，裡面放小米糕，讓孩子斜背在身側；長女則是用一種有香味的葉子包裹成長條狀，讓孩子背在背上，像背娃娃（喬宗恣 2001:29）。

西魯凱群在小孩子長牙時，舉行“kia-tomas”儀式，意為「使成爲人」。長牙之後直到結婚，女孩便沒有必須舉行的生命儀式，僅以著盛裝來表示已屆婚齡。男孩六、七歲時，可以開始隨著父親或其他男性親屬上山打獵，也可以開始參加男子的分餅式（wacapi）。分餅式是村中男子在小米收穫時節，選擇一天，以居住的小區域爲單位，分成數組，於天破曉之際前往村外固定地點集合。參加的人要準備小米糕（apai）、臘肉（pulapulai）等食物，利用烤好的石頭將食物烤熟後分給大家後各自回家。家裡要爲初次參加的小男孩準備特別豐富的食物，甚至殺一頭豬讓他帶去。男孩由父親帶領，也可分得一些食物，但須將一部份分得的餅藏在衣服中帶回家，與家人共享。在分餅儀式中，同組有地位的長者會訓令男孩自此便如成年男子，可以穿著正式的服裝，可以配刀，但也不可以再到女孩子織布的地方，要遵守一切男子須遵守的禁忌。因爲從此以後，他便脫離了性別不明確的幼年階段，成爲真正的男孩子。在東魯凱群，則因有會所制度，男子有明顯的成年禮，在小米收穫祭時舉行（同上，頁 29）。

在東魯凱群，少女除草祭（maithaholo）係少女們集體學習農事工作，並習得兩性文化區辨的象徵實踐之一。男子成年禮（pansale）則係將少年訓練成爲一個爲聚落服務的人，同時學習禮貌（如尊重老人）與服從長者等。在 Kapaliua 舊社時期，即已開始舉行 maithaholo。當一個大南小女孩長到 12 或 13 歲左右，家人會希望她參加聚落中的少女除草祭。通常由一名女性青年召集少女，並由參加的少女推舉一名除草祭的團長。通常團長會事先集合聚落中約二十至三十爲少女住在她家，決定舉行 maithaholo 的日子。除草祭的第一天（kilakale），少女們首先爲團長家的小米田（與後來日治時期的水田）拔除小米旁的雜草，再前往參加的少女家，除草順序依照各家農事的緊急程度而定。上山工作時，中午不得用餐，只可飲水與休息或午睡。在工作時，團長會訓誡少女關於做人處事的道理，並使少女瞭解兩性的不同與男女間諸項情勢。所有少女家的小米田或水田的農事完畢之後，整個 maithaholo 即可宣告結束。最後一天晚上，所有參加的少女在團長家舉行惜別宴（makiuthauthau），由團員與團長共同準備食物，邀請參加少女的家長與異性朋友分享食物、喝酒與跳舞，直到天明（鄭瑋寧 2000:35-37）。

共同參加除草祭（maithaholo）的少女會培養出一段特別的情誼，因爲那段時間大家一同相處、遊戲及工作，甚至在團長家共寢。有些人會懷念以前的時光，主動邀集昔日共同參與 maithaholo 的好友，前往團長家再次共聚，聊聊彼此的近日景況。這些共同參加 maithaholo 的少女，往往也是日後家屋進行換工（mola'ii）時會找尋的人群範疇之一（同上，頁 37）。

Kapaliua 舊社時期才開始設有少年會所（tinnakutakutalu）與青年會所（alokuwa）。前者是少年集體生活與學習家事技術的地點，聚落遷移至 Avinga 後即未再重建少年會所。後者則是將少年訓練成爲聚落服務的人，同時學習禮貌與服從長者等（鄭瑋寧 2000:38）。舊社原有一座少年會所，男孩子到了 8 歲左右，父母親會爲他們穿上 labeti（黑布短裙）與 kiin（上衣）送進少年會所，到 15 歲

才離開（古野清人 2000[1945]）。少年會所蓋在聚落的邊緣，興建前後均不需特別舉行儀式，亦無禁止女性進入的禁忌。加入少年會所者，平日白天撿拾柴火，並前往自己家與親戚家幫忙整理家務，晚上則自家中攜帶餐點至會所中食用，飯後有時也成群結隊至同齡的女孩家門前唱歌聊天，晚上一律回到會所內就寢（謝繼昌 1965:155-156）。

青年會所則位於聚落地理空間的中心。其內部的中央是一空地，兩旁有隔成上下兩層的架子式房間，凡會所內的木柱，都雕上頭頂百步蛇的裸體人形雕像。會所嚴禁女性入內，在會所受訓期間，男青年不許與女性接觸。每年 8 月左右舉行小米收穫祭時，會所旁的廣場會架起鞦韆，在舉行祭儀當天，男青年與少女可圍聚鞦韆旁玩耍嬉戲。青年會所聚集 15 歲以上青年，在所內施以一定期間的訓練，期滿之後仍須繼續共宿，配合聚落的需要繼續受訓，直到結婚為止（國分直一 1936）。

年滿 15 歲的少年（*tekunakuraguru*），都要暫時進入會所，隨即斷食五天，並接受試膽會（*akicakuakua alavalaval*）的考驗，測試其健康狀況，以及是否能夠忍受所內的生活。通過考驗之後，成為正式所員，稱為 *balisen*，繼續接受斷食考驗。第一次斷食三日，接著斷食二日，其後一個月之內則隔日斷食（國分直一 1936）。*Baliseny* 在會所訓練期間須赤裸上身，下身僅圍裹一條黑布短裙（*labeti*），並禁止接觸華衣美食。*Balisen* 在會所內的工作項目包括：負責整理會所內部以維持整潔，經常查看木柴與飲水的存量，服從男青年與領袖的命令和差遣，輪流負責留守會所與處理雜物等（鄭瑋寧 2000:38-39）。經過三年的 *balisen* 時期，通過成年禮（*pansale*）的少年便晉升為 *tawabansansal*。少年在成年禮中必須接受毒草試煉（國分直一 1936）。依照舊社長老、貴族、資深青年（*mokusabara*）、會所領袖（*malotan*，原意為「老人」）的順序，手執毒草（*ili/akas*），猛抽下級者的身體。*Balisen* 若有違規行為時，亦會施以此種刑罰。當地人說此係為潔淨其身，驅離以往的惡行邪念。通過成年禮者，由貴族為其戴上頭冠（*elete*），作為一名成年男性的象徵。此後，男青年換穿 *kakiinnga*（意為「真正的衣服」），包括頭冠、上衣、短裙，肩上披著白色的 *imai*，頸上戴著長短各一的琉璃珠項鍊（*shilo* 與 *biciele*），手繫上手帶（*kalathe*），並佩上一只檳榔袋（*takelenga*）。*Tawabansansal* 經歷二年訓練後即可升為 *mokusabara*，其後便離開會所，返回聚落並準備結婚事宜（鄭瑋寧 2000:39）。

第六章 族群界域與部落關係(Ethnic Boundary and Tribal Relationships)

第一節 族群範圍(tribal territory)

當 Tarumake 還在平地的時候，東魯凱開創始祖 Kalimarhau 提議必須向高山發展，遷徙途中，弟弟 Basakalane 卻在地上以竹拐為記，帶領一群族人西行，從此與長兄分別。魯凱族最早從 Dalubaling (大鬼湖) 開始移動分流，逐漸形成今日茂林、萬山、多納的「下三社群」(濁口群)，吉露、好茶、阿禮、霧台、神山、伊拉、佳暮、大武的「西魯凱群」(隘寮群)，以及以達魯瑪克為主的「東魯凱群」(大南群)。就現今行政區域而言，魯凱族分布為：高雄縣茂林鄉的茂林村、萬山村、多納村；屏東縣霧臺鄉的好茶村、霧台村(包括霧台、神山、伊拉)、阿禮村、大武村、佳暮村、吉露村，三地門鄉青葉村、德文村相助巷，瑪家鄉的三和村美園巷；台東縣卑南鄉的東興村(達魯瑪克)，金峰鄉的嘉蘭村、壠坵村等(黃世民 2004:220-221)。

若以遷徙定著情形及與達魯瑪克關係，則「西魯凱群」可再區分為四個系統，即「達得樂」(Dadele)、「拉布安」(Labuan)、無分脈淵源的「吉露」(Kinunane)、與從 Shikipalhichi 向西移進的「古茶布安」(Kucabungan) 等四個系統(同上，頁 221)。

以下三社群多納聚落為例。多納聚落鄰近的山林、河川、湖泊均有其名稱和傳說故事，過去族人藉由向外拓展耕地和獵場，以擴大聚落的領域範圍。一位居民表示，各類傳說多由以前的獵人和勇士所述說，因為他們英勇過人且見多識廣，因此可告訴族人許多故事。今多納人即常向觀光客津津樂道之。在多納人心中，先人所傳述的故事顯示多納人自古即世居和活躍於此片土地上，山水背後隱含了前人的足跡和過去的生活方式，因此當多納居民以傳說故事向外人解說自然景觀時，一方面為景點繪上神秘色彩，另一方面也重新確認傳統生活領域。除了傳說故事成為今日多納居民宣稱土地權的依據外，一位居民也指出，過去先人開墾田地時，均會沿著耕地周緣積壘石頭以標示所有權，之前多納居民即以照片向農委會林務局爭取歸還土地，但未獲答允。近年來，行政院原民會推動「部落地圖」的探勘和繪製，但是一位擔任行政職的多納居民表示，知悉有此政策，但正式公文尚未收到。發展協會則表示，已向耆老請教過聚落的傳統領域範圍，並計畫與高雄縣一所科技大學合作製成地圖模型，等茂林鄉公所收到公文後，即可作為劃定多納「部落地圖」的根據(王美青 2003:88)。

有些多納居民表達了希望政府能將土地所有權和觀光發展主導權交給當地居民的意願，但實際上居民內部對於土地利用方式呈現分歧的聲音。有的居民認為茂林鄉沒有變更地貌的條件，保持自然狀態可吸引更多追求「原始」和「未開發」的觀光客，此時山地保留地管理辦法和風景區觀光條例即發揮了保護山林和阻擋財團進入的功效，而有的居民則期待政府能修改法規，或將保留地變更為一般土地，以擴大居民所能開發的範圍(例如在山林間興建小木屋以吸引更多觀光

客)。2003 年，茂林鄉公所推動農村土地重劃申請，聚落土地有了變更性質的機會，但由於涉及全部居民的權益，必須半數以上居民同意方可重劃，而非開放由各別家戶申請，因此聚落土地性質變更與否，成為目前多納居民積極展開協商的議題（同上，頁 88-89）。

第二節 族際互動(inter-ethnic interaction)

以下三社群為例。在茂林鄉居民的記憶中，過去族人只要一出聚落便開始偵測周遭出沒的人，語言不通者即非我族類，當爭搶獵場時，雙方便成為敵人而相互獵頭。在語言不通的情況下，三個村過去是個別獨立的聚落，缺乏同族意識，和其他聚落的關係也是如此。因此，一位多納居民指出，過去只有地域認同，而無族群認同。亦即，住在同一地域的人群，語言相通，互動頻繁，彼此之間即產生認同感，而語言不通，缺乏互動的人群，則彼此之間有種陌生感。當國家力量進入後，茂林、萬山、和多納三個聚落被分到同一行政區—茂林鄉，共享行政資源，居民並經由學習國語而不再有溝通障礙，在日常語言使用情形方面，鄉內不同村通婚的夫妻之間，祖父母和孫子之間，以及父母和孩子之間，均以國語溝通，教會傳教人員佈道，以及三個村一起開會時，也均使用國語。各村村長透過廣播傳遞訊息給村民時，也先以國語講述一遍，再以母語講述一遍。國語通行促使村落間的通婚益加頻繁，產業道路開通更有助於村落間的聯繫，認同感便於密切互動的過程中逐漸形成。近年來，多納國小和茂林國中小均實施母語教學，教師由通過母語鑑定者擔任，但在家中家長幾乎還是都用國語和小孩子溝通，因此學童較難完全學會母語語調，一位居民即玩笑似地形容小孩子說的母語有點「怪腔怪調」。此外，鄉土教材中介紹茂林鄉屬於魯凱族。因此，小學生透過學校教育認知到自己的族群身份是「魯凱族」（王美青 2003:79-80）。

第三節 部落認同(tribal identity)

在國家族群分類中，分佈於霧臺鄉、茂林鄉、及臺東縣卑南鄉大南聚落的原住民均係屬於魯凱族，透過各種途徑，茂林鄉居民認知到自己和其他人群同樣被歸類為「魯凱族」，由於這和他們的記憶不相符，因此居民在閒聊時，常以語言差異和敵對記錄質疑國家的分類依據。基本上，大部分居民均同意自己是魯凱族，但他們強調茂林鄉是「魯凱族下三社群」，不可與其他「魯凱族」混為一談。2002 年，在茂林鄉公所主辦的「魯凱族下三社 Tabasengan 祭儀暨原音展宴系列活動」上，司儀即向在場遊客介紹茂林鄉在族群分類上屬於「魯凱族下三社群」。而且，由於近來霧臺鄉和茂林鄉為了大鬼湖所有權而展開論述競爭，有些居民在

言談中更加強調過去雙方爲了角逐獵場而敵對的歷史記憶。不同於陳茂泰(1994)所言：當代下三社人所認知到的族內或本族實況或可說僅限於一地域群中之一村，遑論掌握學院式標誌「魯凱族」的意涵，更呈現出與該項族名間存在著認知上的「斷裂」關係。反之，當代下三社人普遍認知到茂林鄉在學術分類上稱爲「下三社群」，且與屏東縣霧臺鄉和臺東縣大南聚落同被歸爲「魯凱族」(王美青 2003:80-81)。另一方面，今日台東縣卑南鄉東興村的魯凱人自我認定爲「東魯凱人」，以自別於屏東縣的「西魯凱人」和高雄縣茂林鄉的「下三社」魯凱人，以及由屏東遷至大南鄰近地區的魯凱人(傅君 2001:164)。

魯凱人所宣稱的認同，依區辨對象不同而選擇相異的分類標準，呈現多層次的結構。以多納聚落爲例，當多納居民欲凸顯聚落認同時，便運用語言、歷史記憶、和「黑米祭」，作爲區辨自己和茂林、萬山兩村的族群表徵。當多納居民欲凸顯茂林鄉或下三社群的認同時，便運用行政區劃、學術分類、語言、和歷史記憶，作爲區辨己群與霧臺、臺東兩群魯凱族的族群表徵。當多納居民欲凸顯「族」的認同時，便運用國家族群分類和文化特質，作爲區辨魯凱族和其他族群的族群表徵。因此，聚落、茂林鄉/下三社群、及魯凱族此三層次的認同，分別構成了三類在共同源頭(common origin)基礎上進行互動，從而衍生出同類意識和歸屬感的人群，即族裔群體/族群(ethnic group)。在不同情境下，下三社人透過文化遺產意義和社會記憶的操弄，來界定認同的層次(王美青 2003:118)。

第四節 都市社區(urban community)

都市原住民這個名詞是指移居都市生活的原住民而言。原住民粗略可分山地原住民與平地原住民兩支。在行政系統上，山地原住民與平地原住民的劃分是以原籍在山地行政區之內，即其本人或父系直系尊親屬，在日治時期戶籍記載爲高山(砂)族者，稱爲「山地原住民」；日治時期居住於平地行政區域，然其戶籍記載爲高山族者，稱爲「平地原住民」。原住民目前的人口總數大約爲 37 萬人，佔臺灣地區總人口數的 1.73%。其中，「平地原住民」以卑南、阿美族爲主，將近 94%的卑南族與 71%的阿美族集中居住於花蓮、臺東縣市。此外，賽夏族亦有 48%左右，魯凱族有四分之一分佈在平地原住民鄉鎮。「山地原住民」則以雅美族與鄒族爲多，雅美族幾乎 95%以上，鄒族 91%以上集中居於山地鄉，其次是泰雅族(86%)與排灣族(81%)。相較而言，平地原住民外流的人數遠多於山地原住民(陳茂泰與孫大川 1994:50-51；朱柔若 2001:91)。

魯凱族總人口數約一萬多人，居住範圍主要分佈在屏東縣霧臺鄉、高雄縣茂林鄉、及台東縣卑南鄉。根據 1985 年的統計，定居都市人數爲 557 人(臺灣省民政廳 1985，引自朱柔若 2001:92)。到了 1995 年，定居都市的戶數爲 412 戶(行政院勞工委員會職業訓練局 1995，引自朱柔若 2001:92)。

早期魯凱族許多公務人員因子女教育考量而遷居屏東市，之後這些子女也都有不錯的發展，以致成爲原居地父母望子成龍仿效的對象，所以目前屏東市有相當多的魯凱人買房子定居。因生活經濟、子女教育經費需要，現在有更多的魯凱人分散在全省各地，以台北縣、桃園縣、南投縣魚池、台中縣、台南市、高雄縣岡山居多，也有因結婚或因環境所迫（蓋瑪家水庫）而遷居至屏東縣內埔鄉龍泉、水門等地（巴清雄 2004:6）。

第七章 藝術美學與樂舞文化(Esthetics and Expressive Culture)

第一節 「原始」藝術(“primitive”art)

傳統上魯凱的物質文化依象徵價值的高低可分爲兩類，第一類型制素樸，無特別裝飾或圖紋，是一般平民所使用的物品與服裝；第二類則是表現百步蛇紋、陶壺紋、人頭紋、太陽紋、與蝴蝶紋等象徵圖紋的物品和服飾，琉璃珠、禮刀、陶壺、百合花、大冠鷲羽毛、和連杯等高貴物品，以及表現象徵圖紋和生活圖像的木雕、石雕等裝飾藝術。在第二類物質中，頭目和貴族的所有物，舉凡木梳、煙斗、木臼、木杵、木碗、木匙、酒杯、木箱、針線板、佩刀、長槍、木盾、手杖、警鈴、桌椅、連杯、床、家屋樑柱、橫樑、及石板門等，均雕有象徵圖紋和日常生活圖象等文化基本母題（郁德芳 2002:15；多納社區發展協會 2001:96），而巫師（多爲女巫，神擇）的占卜箱、木偶和藥筒、全聚落性集體祭儀時負責主持祭儀者的道具箱、獵人的獵壺、勇士的刀柄和刀鞘、各家戶舉辦祭儀時負責將神水和酒灑在屋頂的各家長者的祭刀，亦均雕有象徵圖紋以增強其神聖性和力量（多納社區發展協會 2001:96）。在內容主題方面，百步蛇紋、陶壺紋、人頭紋、和太陽紋的來源，是頭目家系的創生神話，象徵頭目及貴族身份的神聖性與崇高性，而蝴蝶紋的來源，據下三社人的詮釋，則是由於過去茂林鄉常出現蝴蝶漫天飛舞的景象，因此成爲頭目和貴族的服飾圖紋，表示靈巧、漂亮的，跑得快的族人，能夠得到「蝴蝶」的封號（王美青 2003:90-91）。

傳統上，較大型器具的製造和雕刻係男性所爲，編織和刺繡是女性所爲。平民所使用的物品及服飾由平民製作，而頭目和貴族所專有的日常用品、木雕和石雕，是由有天分或有家族淵源的雕刻師製作，專用的服飾則由頭目家系和貴族家系的女性縫製。雕刻師通常出身於貴族或頭目家系，因爲象徵圖紋的知識主要爲貴族和頭目家系所掌握，許多雕刻師從小耳濡目染，聽家中長輩講述關於象徵圖紋的傳說故事和意義，因此自然而然即成爲其創作的靈感來源，不過並不是所有貴族和頭目家系的男子，均能成爲優秀的雕刻師。族人表示，天分也是很重要的，要懂得善用石材和木材來表現基本母題，而且要具備細心和耐心。同樣地，頭目家系和貴族家系的女性，亦熟知象徵圖紋的內涵和表現形式，因此手巧者往往能

夠從中擷取服飾紋樣的創作題材。傳統石雕和木雕除了表現象徵圖紋外，亦雕刻出了社會生活，其中包括聚落的故事、出草、狩獵、祭儀、婚禮、勇士、及頭目像等。頭目和貴族往往將這些雕刻品裝飾於家屋外部和內部（同上，頁 91）。

至今，魯凱女子額前所戴的百合花飾（bengelai）仍為族人最重視的貞潔象徵。以西魯凱群為例，百合花飾戴在額前，插在頭巾的下方，原是用真的百合花（baliagalai）對折，露出花瓣尖端一邊朝上，另一邊朝下，白色的花中間再加放一種稱為 paula 的金鳳花平置於額頭中間（大約 10-14 公分左右）；但是目前，早已用白紙所剪出的一排花瓣圖形（五、六瓣之多）再用紅色的毛線夾於其中來取代之。其實 bengelai 是所有戴在頭上花環或果環的總稱，至於百合花飾的確實名稱應為 tukipi，但仍較常使用 bengelai 的稱呼（許功明 1993[1991]:12）。

好茶村女子凡是小時父母替她們作過 kialidao 儀式者，就有資格配戴第一層百合花，等到她們正式結婚時又可戴上第二層。然而，與目前所見最多兩層百合花飾之情形相異，村民記憶當中過去最多有戴至五、六層者，只是現在不流行戴兩層以上罷了。百合花飾的層數完全得力於儀式的次數，除了幼時的買百合花儀式，還有假結婚儀式、他人與父母所作的結拜儀式、以及此女一生當中正式結婚儀式的次數。總之，女子所戴的百合花飾層數與其家庭所舉行的儀式次數成正比，同時，還含有濃厚的道德規範與意義，成為社會制約的實體表徵（同上，頁 12）。

男子雖無類似未婚女子在刺青或買百合花飾的生命儀禮中所作之大規模送禮程序（tualeveke），但也有一種為獵績優良獵人舉行的戴百合花儀式（整朵的或額飾皆可）。不論年齡，只要獵到了六頭以上公山豬，即可舉行此 sia-bengelai 儀式。不需殺豬，可是必須邀請全村頭目 and 所有獵人、長老在場，以饗宴方式進行（同上，頁 12-13）。

第二節 生活技藝(folk artiste and techniques)

在過去，魯凱族的生產方式包括農業、狩獵、捕魚、飼養家畜、及工藝製作。農具有掘棒（co'olo）、手鋤（coluku）、鐮刀（sa'adu）、斧頭（idako）、鋤頭（tenkono）、小鐮刀（geisi）等。狩獵分為武器獵和陷機獵兩種方式，武器獵係用弓、箭、刺鎗、番刀、火鎗為利器，利用獵犬追尋；陷機獵則有吊頸陷機、絞環陷機、陷阱、陷鎗、陷網、竹刺、鐵鈇陷機等六種。捕魚的工具具有手網（salidoko）、圓網（kapcu）、撒網（arai）、魚鉤（napepi）、魚刺（sapaku）、弓箭、魚筌等；捕魚方法有圓網捕魚、掛網捕魚、撒網捕魚法、毒籐捕魚法、石牆捕魚法、堰魚法、翻石徒手取魚、釣魚法、刺魚法等（衛惠林、余錦泉、林衡立 1965:341-342）。

剝削木器在台灣原住民各族中為普遍的工藝，但魯凱族以巧於木工聞名，他

們的貴族所使用的木器多施以雕飾。木器可分為兩種：(一) 剝木器：木臼 (cekele)、木桶 (sato)、大桶 (o'olo)、搗糕臼 (talaosongo)、蒸籠 (acoloka) 等；(二) 砍削木器：木杵、木柄、木凳、木匙、木盤、木勺、掘杖、木槌、刀鞘等。魯凱雕刻最常用的母題大體與排灣一樣是人首蛇身，但其紋樣與排灣略有不同，喜用兩蛇相背紋和太陽紋。魯凱族的編製籐器物與其他臺灣原住民各族相同，但特別精巧且器物種類較多，包括背簍 (sapo)、竹背袋 (kauipe)、方簍 (keupeuteu)、大竹篷 (padko)、小篷 (pausao)、肉篷 (talapeu)、竹篩 (kaladheu)、兒籃 ('aite)、竹箱、穀簍 (talauko)、魚簍 (omoko)、魚筌 (ongong) 等，以人字編與六角編用得最廣。因魯凱族以狩獵為主要生產方式，因此揉製皮革是主要工藝之一。製皮原料有鹿皮、山羊皮、猿皮、豹皮等。製皮主要工具有晒皮架 (kalakca)、穿皮索 (sasiusiu)、刮皮刀 (pakaleu)、浸皮桶 (sato)。製皮程序為張皮、刮皮、晒皮、浸水、剃毛、再晒、塗油揉皮，加油或花生，用兩手或腳揉製之 (同上，頁 343)。

在衣飾的材料與製作方面，魯凱人完全自行生產的素材有兩大類，一為種植或野生之植物纖維紡織成的布，另一為利用獸皮加工製成的皮革。常用的植物纖維有 lekeleke (苧麻) 與 lupu (一種木本植物)。常用的皮革是山羌、山羊身體部份的皮，山鹿皮太硬較不適合作皮革製品，但偶爾也用，山豬的皮太粗不用，猴子、雲豹和石虎的皮也都可以使用 (喬宗恣 2001:70-71)。

苧麻種植在家屋附近山坡地上。每年四、五月時，採成熟的苧麻，放在院子或樹下稍加曝曬，取下幹莖，用手扭曲莖幹使苧麻皮分離，剝去表皮，再經去膠、去脂、曬乾等手續，綑成麻束 (王長華 1995)。Lupu 則多是野生的，取 lupu 嫩枝折去葉子，用小刀 (dagisi) 剝下外皮，用手即可剝出纖維。織布之前，需浸在水中約一個月來漂白，煮過後再紡成紗。之後還需絡紗、煮線、整經等手續，方可進入織布的階段 (喬宗恣 2001:71)。

使用的織機是水平背帶式織機，需用腳掌支撐經卷軸使經線伸緊，又稱為「足撐式地機」。織法有粗斜紋織法、細斜紋織法、及編花織法。編花織法織成的布用來做成女性穿著的足袋，有時也用來縫製男性穿著的綁褲。粗斜紋織法曾見於女性的裙子。細斜紋織法最常見，背心或禦寒用的毯子多使用此種織法。禦寒用的毯子也用於陪葬。自織的布現已極少見於魯凱族的聚落中；若仍保有，則視為傳家之寶加以珍藏 (喬宗恣 2001:71)。

自織的麻布用來縫製男女上衣、裙，女用足袋子、手套，男用綁褲 (makalilau ka kacin) 等衣物。皮製的衣服包括皮背心 (takuleong)、皮雨衣 (cabale)、雨帽 (taunga)、皮帽 (talo-ono)、皮製綁褲 (langigi ka kacin)，視衣物的需要以不同類的獸皮製作，一般而言，背心可用山羌皮、山羊皮、鹿皮、猴皮、熊皮來作，以獸皮的頸部為領；雨衣用山羊皮、雨帽用山羌皮；皮製綁褲用鹿皮。皮製衣物從取原料、整理、縫製，均由男性從事，所用的針較縫製布者為粗，使用的線也

是用皮作成的。作好的成品也只有男性可以使用，但雨帽、雨衣則是男女皆可穿著。獸皮也用來製作檳榔袋、火藥等男性用品（同上，頁 72）。

與漢人等外來者接觸後，漢人使用的布也為族人接受使用，以黑色、青色和藍色最為常見。多以獸皮、獵物的心、肝、鞭，或野生的花草植物、藥草等向漢人交換。開始使用的時間，普及的程度視交通便利的程度而定。早年由於這一類布十分稀有罕見，曾為標示地位的表徵。交換所得的布因色彩鮮豔，多拆下用作喪巾的緯線，織出漂亮的圖案（同上，頁 72）。

經歷長時間的社會文化變遷，目前魯凱族的衣飾材料絕大多數均購自平地，朝復古與創新兩個方向變化。以往稀有難得的金屬裝飾和珠飾，約在十餘年前便開始有人模仿製作，並已大量生產，使用日益普遍。舊衣上的繡片或真正細緻的手工則日益難見，反因稀有更為族人珍視。使用來自東南亞、雲貴地區有織紋的布或裝飾，色彩鮮豔的布來縫製年輕人穿的衣服，甚至直接穿著成套進口的服飾，而呈現出多樣的風貌（同上，頁 72-73）。

第三節 音樂舞蹈(music and dance)

以西魯凱群好茶聚落為例。舞蹈是配合人聲的歌唱，傳統的舞蹈中，無樂器伴奏，是由參加舞蹈者歌唱來配舞。有時男女分開組成兩個圓形隊伍，女子在內，男子在外，男女唱不同的歌來配舞，大致上女子均保持緩慢舞步，幽雅的慢歌。男子則是舞步與歌曲的變化較大。以往歌舞場地是在頭目家前的廣場舉行，現在時代變遷，頭目家前的空間不夠，改在籃球場、學校等村中公共場所（王長華 1987:123）。

歌舞場合，無論男女均著傳統正式服飾，相當華麗厚重。貴族以羽毛頭飾為代表，貞潔者以百合花頭飾表示，擅長狩獵的男子則可以山豬牙做裝飾，獵過許多山豬者，則加百合花示之。舞蹈的規則與禁忌方面，舞蹈用以表現社會禮儀，因此未婚女子，著正式服裝，由母親或祖母陪同至會場參加歌舞，長輩隨時注意她服裝的整齊與禮節的莊重。女子舞蹈時特別保持身體的端莊，減少身體的動作，衣裙不得飛起，並不可盯著別人看或有輕笑的舉動。在此公共場合中，女子未配有百合花者，即有不減點行為者，往往不太敢出來歌舞；相對地，愈是貞潔、配有百合花、服飾愈整齊者，就可以公開坦然的參加活動。跳舞並無年齡階層之分，但已婚男女較少參加，貴族在隊伍中並無特別位置。團體舞蹈中，未婚的男子位置排在隊伍的前半段，未婚的女子則接於後半段；結婚的男女方可穿插排列，男子在右，女子在左。男子與男子之間，女子與女子之間可交叉牽手，男女相鄰之處，除非是已婚男女可以交叉牽手，否則僅左右牽手，即男子右手牽女子左手。舞蹈行進時，由男子控制舞步的節奏快慢（同上，頁 124）。

第四節 觀光場域(touristic arena)

以下三社群多納聚落為例。在當代觀光情境下，多納魯凱人將傳統祭儀重新組裝和詮釋，形塑出今多納聚落每年分別於七月和十一月舉辦的「小米祭」和「黑米祭」。儘管多納報導人均表示聚落自古以來即有兩個「豐年祭」，當代多納魯凱人的書寫和論述卻均較強調「黑米祭」的意義和重要性，而對「小米祭」僅是一筆帶過。因此，對多納人而言，「黑米祭」的重要性似乎高於「小米祭」。此乃因「黑米」是多納聚落特有的穀物，下三社群其餘兩個聚落（茂林和萬山）均無黑米的種植。因此，在當代觀光發展的脈絡下，多納新興意見領袖認為所有原住民都有「小米祭」，顯不出自己聚落的特色，便格外加強對「黑米祭」的宣傳，以使「黑米祭」成為多納的代表符號。在當代文化復振的脈絡下，多納新興意見領袖試圖藉由述說黑米的由來傳說，喚起族人對傳統信仰的記憶，藉由舉行「黑米祭」，喚起族人對傳統社會生活的印象，並藉由強調「黑米祭」的特殊性，凝聚族人的社區意識和文化認同，以及提醒族人保存和延續「傳統」文化（王美青 2003:110）。

從「黑米祭」的策劃過程可知，它是在當代觀光情境中所出現的「文化展演」，舉辦了幾年之後，主要策劃的族人在 2002 年之時，希望進一步將它「生活化」，亦即在舉辦期間，除了公開展演之外，居民更能恢復在家中與家人共食稻米的傳統，使其重新成為居民生活的一部分，而不再僅是脫離實際的展演。換言之，在文化觀光和文化復振的雙重脈絡下，多納魯凱人將「黑米祭」形塑成多納聚落的文化表徵之一，並因應訴求對象的不同，而賦予它多重意義。面對教會，「黑米祭」成為無關乎傳統信仰，專為觀光客演出的表演；面對多納魯凱人，「黑米祭」成為強化社區意識和吸引觀光客的「傳統」文化；面對政府，「黑米祭」成為地方文化特色；面對觀光客，「黑米祭」成為展現神秘異族風情的「祭儀」（同上，頁 110）。

茂林鄉下三社群魯凱人合演的「小米祭」，也是在當代觀光情境中所出現的展演形式。但在首次合演之後，各村居民開始思考「小米祭」應繼續「合演」或恢復「分演」的議題。支持分演者認為，合演時各村的角色模糊，分演較能凸顯和延續各村的傳統特色。支持合演者則認為，茂林鄉三個村的合演，能凝聚全鄉魯凱人的認同，而高雄縣茂林鄉、屏東縣霧臺鄉、和臺東縣卑南鄉大南聚落的合演，則更能促進所有魯凱人的認同。因此，究竟社區認同、魯凱族下三社群認同、和整體魯凱族認同，應以何者為重，抑或取決於觀光發展和經濟需求，即成為茂林鄉魯凱人希望透過協商形成共識的一個當代新議題（同上，頁 110-111）。

第八章 社會運動與當代情境(Social Movement and Contemporary Situation)

第一節 政治運動(political movement)

好茶聚落 (Kochapongan) 為魯凱族西魯凱群 (隘寮群) 大部分聚落的母社，阿禮和霧台都是從好茶分出去的聚落，因此對西魯凱群而言，好茶具「本家」地位。舊好茶位在北大武山對面，聚落地點設在隘寮南溪北岸，遠遠地與散佈於隘寮北溪沿岸的諸社相對，確切地點為屏東縣霧臺鄉井步山 (昔稱阿緱富士峰) 南方斜坡上，聚落坡面向東南，標高一千公尺，北距霧台村十公里，東距其子社阿禮村約九公里，向西約十九公里可達平地水門村，南方則和排灣族糕燕、筏灣、瑪家等重要聚落遙遙相對 (王長華 1987:107)。1977 年遷村至新好茶。1990 年代初期，西魯凱人積極向政府申請重建二級古蹟舊好茶，以振興魯凱文化。同時，西魯凱人也動員族人，強力反對政府在新好茶處興建瑪家水庫。一些族人在報刊雜誌為文疾呼大自然與魯凱人自始即為一體的觀念，祖先的土地不容外人蹂躪。在文明衝擊與瑪家水庫興建的壓力下，這些族人不斷地使用雲豹、百合花等傳說神話及具象徵意義的自然物來號召其他族人，凝聚族群的向心力，而更深的意義則是重新喚起族人對這塊生育、滋養族群土地的集體記憶 (洪田浚 1995:57；台邦·撒沙勒 1995；王應棠 2001)。

下三社群所在的高雄縣茂林鄉，因山水秀麗、曲流地形和多納石板屋等因素，政府於 1980 年代中期，規劃為風景區，臺灣省旅遊局於 1991 年正式成立茂林風景區，範圍以茂林鄉為主，並持續進行各景點的周邊規劃和基礎建設。2001 年之時，茂林風景區改隸屬於行政院交通部觀光局，並更名為「茂林國家風景區」，範圍橫跨高雄縣茂林鄉、桃源鄉、六龜鄉、屏東縣三地門鄉、霧臺鄉、及瑪家鄉等六個鄉鎮。茂林鄉成立風景區之後，有愈來愈多的外來財團向居民和風景區管理所 / 處表達收購土地的意願，由於多納溫泉是茂林鄉最著名的遊憩景點，因此許多財團希望購得鄰近土地以興建大型度假飯店。2002 年，風景區管理處買下多納附近的一座山，計畫將其剷平，做進一步的開發，但管理處代表和多納居民開會時，居民們表達強烈的反對聲浪，促使管理處重新評估，而後取消原訂計畫。在過去幾年間，經由一群地方意見領袖傳遞團結以抗財團入侵及保護家園的理念，多納居民慢慢凝聚出土地和族人未來息息相關的認同感，以及必須盡力守護先人所誓死捍衛之聚落的使命感。不過，也有居民指出，財團雄厚的資金和利誘的方式，並不是光靠呼喊口號即抵抗得了的 (王美青 2003:70-71, 86-87)。

第二節 藝文運動(liberal arts movement)

1980 年代之前，臺灣政府所主導的國家文化以文化同質性化為主要目標。當時的山地文化即使被提及，也只是充當點綴而已。經過八〇年代的過渡轉型，進入九〇年代，多元文化取向的國家文化，已然成為主流政治文化思潮。原住民傳統工藝文化因此得以成為國家顯形文化接納的範疇。後來，原住民創作的意識和行動增強，國家文化的多元性意涵又蛻變為除了傳統之外，更歡迎新的創作(包括認可藝作商業化的文化經濟學觀)。雙方的密切配合，使得各項工藝文化活動，幾乎都獲得各級政府大力的支持(謝世忠 2000:34)。當代蓬勃的原住民創藝現象，是為繼發起於 1980 年代中葉，而消隱於九〇年代中期的原住民族群政治運動之後的第二波原運主流，謝世忠將其稱為「原住民的全民文化運動」。這項全民運動的得以顯赫，基本上係在當代臺灣多元國家文化建構運動(即從同質性文化的追求，歷經多元傳統並存的時期，再轉至鼓勵多元創造的模式)的背景下，加上族人尋求文化認同，以及回歸部落(如在部落中教習技藝並設計吸引商機的条件)和走出自我(如創造新作展示新世界觀)等混合價值作用的結果。謝氏並表示，原住民傳統與新傳統結合的工藝文化，有國家的支持，也有自己據以認同的深厚情感基礎，因此，它在當代的整體性體現(integrative representation)意涵上，非常具有歷史意識(即祖裔情感)與情境需求(即尋得生存與自主創造)的雙重實力(同上，頁 35)。

隨著 1987 年座落於瑪家鄉的原住民文化園區開始營運，異族觀光的吸引力帶動了周邊的原住民工藝產業的發展，許多工作室陸續成立，生產製造各式原住民工藝。屏東水門(三地門)地區既是以往魯凱、排灣聚落下到平地的交通孔道，與聚落和平地皆近便的條件，再加上原住民文化園區設立於此，許多屏東原住民文化工作者選擇在此處創作，並形成彼此往來的網絡(王應棠 2003:52-53)。

1990 年代，行政院文化建設委員會所提出的「社區總體營造計畫」政策，在魯凱族各群均有顯著影響。除了成立社區發展協會外，並舉辦了部落尋根活動、傳統祭儀的展演、傳統手工藝的重振、傳統家名和地名的恢復、口傳文學和聚落史記錄等(傅君 2001:174-175)。對族人而言，先人流傳下來的工藝文化已成為一種全體族人共享的「文化遺產」和「文化資產」，值得族人加以維護保存。在觀光發展的情境下，工藝文化經過改裝和創構，已形成具有經濟價值的方特色，成為各社區新興的「文化產業」(王美青 2003:99)。

儘管工藝文化傳統上僅限於特定身份者瞭解、製造、使用、及擁有，但在當代文化觀光的脈絡下，所有魯凱族人皆能學習藝品創作和擷取傳統圖紋作為表現題材，因此傳統工藝文化不再是少數個人所專享的特權，今它已被轉化為魯凱人集體共享的文化遺產，族人均得以從中尋找靈感並加以延伸創造。在觀光發展的情境下，工藝文化經過改裝和創構，已形成具有經濟價值的方特色，成為魯凱各社區新興的「文化產業」。因此，重新凝聚文化認同，以及換取經濟收入，儼然已是居民投入「傳統」藝品創作行列的驅動力來源。雖然，除了創作內容仍延續傳統基本母題之外，製作的材料、工具、形式、創作者身份，以及藝品的意義、

目的、和價值均已有所變遷，但族人仍堅持新藝品的根深植於過去，且能夠延伸至未來。透過製作、使用、及欣賞新藝品，魯凱人意識到自己當下的存在和過去緊緊相繫，過去並成了今人謀生的資本，因此對祖先和傳統文化的認同與使命感，也於過程中更為強化。同時，新藝品上的象徵圖紋，藉由商品的形式廣為流傳，不論在族人或觀光客心中，它們均構成魯凱族的代表標誌（王美青 2003: 99-100）。

第三節 面對國家(facing the nation-state)

1980 年代之前，臺灣政府所主導的國家文化以文化同質性化為主要目標。當時的山地文化即使被提及，也只是充當點綴而已。經過八〇年代的過渡轉型，進入九〇年代，多元文化取向的國家文化，已然成為主流政治文化思潮（謝世忠 2000:34）。

原住民文化園區於 1987 年開始營運，係以園區內傳統九族聚落建築、物質文化展示及歌舞表演吸引遊客購票參觀，早期一般人多視之為觀光地區。而對知識份子和原住民藝術家而言，原住民文化藝術只被當成商品販賣，對園區多持負面印象。園區周邊魯凱、排灣原住民的物質文化（如雕刻與器物製作）具有深厚的傳統，近年來有部分青壯年藝術工作者返鄉設立個人工作室從事藝術創作，但因受限於本身均未受過主流社會的藝術教育訓練，他們的藝術作品只能在文化慶典（如 1998 台北原住民文化祭—台灣原住民現代藝術展）、百貨公司、學校校園等小展場展出，或是作為文化交流之媒介（如 2000 年台灣與加拿大原住民藝術展），仍無法吸引專業博物館、美術館之注意力。文化園區在 1996 年第一次為三地門排灣族藝術家舉辦個展，據稱是公部門首度由純藝術角度來處理原住民藝術創作的產品，試圖擺脫過去被視為工藝層次的處境。展出後在鄰近地區產生相當正面的影響，並應邀到台北市續展，提昇了藝術家的知名度。由於這一展覽的成功，引起鄰近原住民藝術工作者的注意，增加了他們在園區展覽的意願。其後陸續策劃了多人的個展，已逐漸獲得藝術工作者對園區之認同（王應棠 2003:106-107）。

自 1991 年茂林鄉成立風景區以來，風管所結合自然和人文的特色發展觀光。風管所將龍和百步蛇的意象串聯於環流丘和曲流景觀，此一新詮釋版本也逐漸為下三社人所接受。風管所並將多納描述為最傳統的魯凱聚落，而多納人亦自認因未遷過村，所以比茂林和萬山更為傳統。2001 年升格為國家風景區後，從遊客中心的導覽介紹和導覽文宣觀之，風管處一方面將當地魯凱人對景點的母語稱呼加註在今地名之後，並援引傳說神話，以增添景觀的原始性和神秘性。另一方面，風管處在茂林鄉和桃源鄉等過去無野生百合生長處培育觀賞性的臺灣百合，文宣並將百合為魯凱族花的意象與花海相連結（王美青 2003:114）。

在茂林鄉三個村中，多納最早於 1998 年成立社區發展協會，並以保存和復振傳統文化作為成立宗旨。多納社區發展協會撰寫了文建會出版的導覽手冊和多納活動中心牆上的聚落起源碑文，一手策劃了多納的「傳統」祭儀展演，並結合文化復振和文化觀光，舉辦文化產業培訓課程及提倡石板庭院營造。因此，社區發展協會成為建構多納「傳統」文化的主要組織。協會於撰寫碑文、籌辦「傳統」祭儀、及舉辦培訓課程之前，均先徵詢聚落長老和居民的意見，因此，公開的文化展演和書寫所再現的傳統文化，基本上是所有族人皆能接受的版本。（同上，頁 114）

當代下三社人運用百步蛇和百合花等神話中的動植物，作為族群認同的標誌。這主要展現於觀光和文化復振的雙重情境中，由於下三社群的物質文化與其他兩群魯凱族相似，因此下三社群藉由在文化展演場域和聚落公共空間強調百步蛇、百合花、陶壺、太陽、頭目像、和勇士像等傳統圖紋，彰顯出「魯凱族」共享的族群表徵。耆老們認為下三社群的物質文化乃是過去數百年間向周圍的魯凱族和排灣族習得的，因此物質文化呈現相似性。雖然族人的生活和物質文化在過去數十年間經歷相當大的變遷，但近十年來的文化再造是以歷史記憶為基礎，例如，西魯凱群所強調的雲豹即不見於下三社群的起源傳說，因此下三社人的論述、書寫、及展演均未以雲豹作為族群表徵。由於多納聚落是茂林國家風景區的主要觀光景點，因此特別透過表現傳統日常生活和傳統圖紋的雕刻裝置以形塑出「傳統魯凱族」聚落的意象，換言之，魯凱文化遺產已形成茂林鄉發展觀光的一項文化產業，這項文化產業並在傳統文化流逝之際，成為吸引族人重回聚落的經濟誘因，以及重新喚起記憶、凝聚情感、和形塑認同的族群表徵（同上，頁 116）。

第四節 認同再現(representing identity)

為重構魯凱歷史面貌，承傳聚落文化資產，十位西魯凱聚落資深長者組成舊部落文化考古隊，自 2001 年九月開始跋涉霧臺鄉全境，進行隘寮群文化遺址調查。他們以一年多的時間，憑藉強韌的耐力與豐富的山林經驗，實地勘查了靈豹引領桃源的古好茶（魯敏安[Rumingane]、達都古魯[Tatokolo]）、舊好茶（古布茶安[Kucabungane]），位在阿禮聚落東南方斜坡地之以雷電神力庇佑族人出征勝利的英雄卜愣故居 Laudaudare, Busen 與 Kedare 兩兄弟胼手胝足建立新家園的舊霧台（卡夫大拉呢[Kavedadhne]），虎頭蜂守護家園、神蛇聯姻與通天石柱傳說的 Thamiacane（另稱 Madiacane）、Sadengedengan、Dadele；勇士以武力拓展領域，用人頭立疆界的舊大武（Labuan），以及孕育吉露（Kinulane）人祖先的發源地等舊聚落遺址，與所屬的禁忌聖地。十位長老希望能將文化考古隊的成果、代代相傳的口傳歷史記憶，以漢文與羅馬拼音、圖片影像，完整有系統地呈現出來，讓年輕的一代，有機會在祖先步履中獲得省思，重拾部落山林的智慧，找回族群

尊嚴的容顏（黃世民 2004:223-228）。

2003年，國內第一所「部落大學」在屏東縣成立。部落大學興辦初期，規劃八個原住民鄉，選擇北、中、南三個據點設立部落分校，由部落長老與擁有傳統技藝的人士擔任講師。部落大學的成立，除有教育部大力支持，行政院原住民族委員會也樂觀其成。結合政府與地方資源設立的部落大學，除了朝向非營利性的組織運作，同時也期望在建立部落的主體性後，協助部落發揮自治能力，累積永續發展的資源。霧台的長老也陸續在部落大學講授「魯凱口傳文學與祭儀」等課程（同上，頁 228-229）。

1996年，魯凱族作家奧威尼·卡露斯出版了《雲豹的傳人》一書，收錄之前發表在報刊的詩作及舊好茶傳統文化的文章。2001年，他出版了《野百合之歌》這本民族誌小說，故事情節以西魯凱加者榜眼社（好茶）獵人哲默樂賽及其家族為主軸，主要是在誕生與死亡的歷程中，具體而生動的描繪了外來文化尚未大舉進入前，與大自然共處的魯凱人的日常生活、生命歲時祭儀、禁忌與情感表達（王應棠 2003:110-116）。從作品中，可以強烈感受到奧威尼·卡露斯的認同緊密地與舊聚落的家園地域結合，透過文字書寫，揭示出承載傳統的生活世界中的人與土地關係。他承認許多魯凱語在翻成漢語的過程中，原有豐富的意義流失了；但選擇漢語寫作本身即具有第一人稱主體發聲的宣示作用。原住民過去長期被主流社會用來作為研究、觀看與消費的對象，現在奧威尼·卡露斯透過書寫自己的歷史與文學創作來證明自己作為主體的存在，證明培育自己的母體—舊聚落的地域空間所承載之生活世界的豐富內涵，成為族群記憶的穩固載體。文字書寫的內容所呈現的族群特色，不但標幟認同的邊界，也促進了認同作用（同上，頁 117）。

國家行政力量對族群認同而言是一很重要的形塑力量，族群分類賦予了群體成員新身份，促使原先並無共同意識的人群在共享族群稱名的認知下互動，並發展出新的族群標誌與認同。在觀光情境中，最初由國家和觀光媒介所再現的族群意象均係為了滿足觀光客對異族風情的想像，而從族群的文化遺產中擇取出某些文化特質，並形塑成族群表徵。這些表徵可能被族群所內化或反對。當族群逐漸熟悉觀光的運作機制後，便轉被動為主動，試圖重新取得對己文化再現內容和意義的主導權。同樣地，他們也是從文化遺產或歷史記憶中，擷取並復振某些足以代表我群的「傳統」（如，祭儀、神話、建築、舞蹈、與藝品等），作為標示族群界域，及彰顯異族風情的文化表徵。因此，國家、觀光媒介、及族群，對文化遺產的意義展開協商。而且，族群內部成員因立場不同，對文化遺產的詮釋也可能形成相互競爭的版本（cf. Keyes 1992; Nason 1984; Adams 1984, 1995; E. Cohen 2001; 謝世忠 1992; 謝世忠與蘇裕玲 1998）。

1980年代之前，臺灣政府所主導的國家文化以文化同質性化為主要目標。當時的山地文化即使被提及，也只是充當點綴而已。經過八〇年代的過渡轉型，

進入九〇年代，多元文化取向的國家文化，已然成爲主流政治文化思潮（謝世忠 2000:34）。儘管工藝文化傳統上僅限於特定身份者瞭解、製造、使用、及擁有，但在當代文化觀光及文化復振的環境中，所有魯凱人皆能擷取傳統圖紋作爲表現題材，並加以延伸創造，因此今日傳統工藝文化不再是特定階層或少數個人所專享的特權，而已被轉化爲魯凱人集體共享的文化遺產。

觀光發展的商機促使了魯凱人有意識地從傳統眾多的文化特質中，挑選出足以代表己群的文化表徵。製作的技術、材料、形制、配色等，均已融入許多外來新要素，且大量生產的新藝品也被族人賦予紀念品的時代意義。另一方面，一些延續傳統形制的藝品仍含有傳統的文化意義和功能。雖然目前的陶壺、禮刀、琉璃珠均是今人所製，且可以金錢購得，但仍具有相同的交換價值。藉由公開的結婚儀式，平民贈予頭目或貴族攀升禮，使子嗣取得貴族地位和名號。

雖然族人的生活和物質文化在過去數十年間經歷相當大的變遷，但近十年來的文化再造是以歷史記憶爲基礎。換言之，魯凱文化遺產已形成魯凱各群現下發展觀光的一項文化產業，這項文化產業並在傳統文化流逝之際，成爲吸引族人重回聚落的經濟誘因，以及重新喚起記憶、凝聚情感、和形塑認同的族群表徵。

引用書目 (References cited)

小島由道

- 1920 《番族慣習調查報告書第五卷第一冊》。臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會。

小川尚義、淺井惠倫

- 1935 《原語 台灣高砂族傳說集》。臺北：帝國大學言語學研究室。

山海文化雜誌社

- 1995 《發展中的臺灣原住民》。屏東：臺灣原住民文化園區管理局。

文上瑜

- 2002 《魯凱族下三社群的族群與音樂研究》。國立政治大學民族學系碩士班碩士論文。

巴清雄

- 2004 《霧台魯凱族植物頭飾之研究》。國立雲林科技大學文化資產維護研究所碩士論文。

王長華

- 1984 《魯凱族階層制度及其演變—以多納為例》。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

- 1987 〈魯凱族之祭儀歌舞〉，在《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》，劉斌雄、胡台麗計畫主持，黃宣衛、陳文德、王長華、鄭依憶、林信來、平珩、崔國強協同研究，頁 103-131，臺北：中央研究院民族學研究所。

- 1995 〈魯凱族〉，在《重修臺灣省通志卷三住民志同胄篇》，臺灣省文獻會編，頁 545-605，南投：臺灣省文獻會。

王美青

- 2003 《文化表徵與族群性—魯凱族下三社群的認同建構》。國立臺灣大學人類學系碩士班碩士論文。

王應棠

- 2001 〈語言、生命經驗與文學創作：試論奧威尼從《雲豹的傳人》到《野百合之歌》的心路歷程〉，在《野百合之歌—魯凱族生命禮讚小說》，奧威尼·卡露斯著，頁 281-313，臺北：晨星。

- 2003 《尋找家園—原住民文化工作者回歸部落現象中的認同轉折與家的意義重建：屏東魯凱、排灣族的案例》。國立台灣大學建築與城鄉研究所博士論文。

古野清人著，葉婉奇譯

- 2000[1945] 《臺灣原住民的祭儀生活》。臺北：原民文化。

石磊

- 1976 《臺灣土著族血族型親屬制度》。臺北：中央研究院民族學研究所。

台邦·撒沙勒

- 1994 〈無愧於大武山祖靈—瑪家水庫即將淹沒的故鄉〉，《大自然》45：58-63。

伊能嘉矩、粟野傳之丞

- 1900 《臺灣蕃人事情》。臺北：臺灣總督府文書課。

伍麗華

- 1999 《萬山口述文本之詮釋研究》。國立屏東師範學院國民教育研究所碩士論文。

行政院原住民族委員會

- 2004 全國各鄉鎮市區原住民族群人口數統計表（中華民國九十三年七月），網址為 http://www.apc.gov.tw/official/govinfo/number/number02_detail.aspx?no=9307，2004年8月20日上網。

行政院勞工委員會職業訓練局

- 1995 《原住民權益參考手冊：生活與就業》。臺北：行政院勞工委員會職業訓練局。

多納社區發展協會

- 2001 《行政院社區總體營造高雄縣九十年推動社區總體營造工作文化產業之發展與振興計畫—多納社區工業文化產業之發展與振興計畫》。高雄：高雄縣政府文化局。

朱柔若

- 2001 〈都市原住民勞動史〉，在《臺灣原住民史—都市原住民篇》，蔡明哲、傅仰止、黃毅志、朱柔若、王淑英、利格拉樂·阿女烏、林金砲、張清富、李明政、洪輝祥著，頁91-120，南投：臺灣省文獻委員會。

佐山融吉

- 1921 《蕃族調查報告書—排灣族、獅設族》。臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會。

郁德芳

- 2002 《文建會社區深度文化之旅—茂林魯凱原鄉巡禮》。臺北：行政院文化建設委員會。

馬淵東一

- 1953 〈高砂族 分類—學史的回顧〉，《民族學研究》18（1、2）：1-11。
1954 〈高砂族 移動及 分佈〉，《民族學研究》18（4）：123-154。

洪田浚

- 1994 〈斯土斯民—高屏流域的人文與生態概觀〉，《大自然》45：52-57。

移川子之藏、馬淵東一、宮本延人

- 1935 《台灣高砂族系統所屬 研究》。臺北：帝國大學土俗人種學研究室。

國分直一著，余萬居譯

- 1936 《大南社的青年集會所：未開化社會的青年期教育的研考之一》。臺北：中央研究院民族學研究所。(未出版)
- 鹿野忠雄
- 1941 〈台灣原住民 分類 關 一試案〉，《民族學研究》7(1)。
- 鹿野忠雄著，宋文薰譯
- 1955[1946] 《臺灣考古學民族學概觀》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 許功明
- 1993[1991] 《魯凱族的文化與藝術》。台北：稻鄉。
- 陳奇祿
- 1955 〈臺灣屏東霧台魯凱族的家庭和婚姻〉，《中國民族學報》1:103-123。
- 陳茂泰 計畫主持
- 1994 《臺灣原住民族族群與分佈之研究》，臺北：內政部。
- 陳茂泰與孫大川
- 1994 《臺灣原住民族族群與分布之研究》。內政部專題委託研究報告。
- 森丑之助
- 1912 《日本百科辭典》。東京：三省堂。
- 傅君
- 2001 《台東縣史—排灣族、魯凱族篇》。臺東：臺東縣政府。
- 曾振名
- 1991 《臺東縣魯凱、排灣族舊社遺址勘查報告》。臺北：國立臺灣大學人類學系。
- 喬宗恣
- 2001 《臺灣原住民史—魯凱族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 黃世民
- 2004 《霧村百合一魯凱傳奇杜巴男》。屏東：國立潮州高中。
- 奧威尼·卡露斯
- 1996 《雲豹的傳人》。台中：晨星。
- 2001 《野百合之歌—魯凱族生命禮讚小說》。台中：晨星。
- 臺灣省民政廳
- 1985 《臺灣省山胞經濟及生活素質調查》。南投：臺灣省民政廳。
- 衛惠林、余錦泉、林衡立
- 1965 〈魯凱族篇〉，在《臺灣省通志稿卷八同胄志第二冊第九篇》，臺灣省文獻委員會編，頁341-361，臺中：臺灣省文獻委員會。
- 謝世忠
- 1992 〈觀光活動、文化傳統的塑模、與族群意識：烏來泰雅族 Daiyan 認同的研究〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》48:113-129。
- 2000 〈傳統與新傳統的現身：當代原住民的工藝體現〉，《宜蘭文獻雜誌》44:7-40。

謝世忠與蘇裕玲

- 1998 〈傳統、出演、與外資：日月潭德化社邵族豐年節慶的社會文化複象〉，
《國立臺灣大學考古人類學刊》53：145-172。

謝繼昌

- 1965 《臺東縣大南村魯凱族社會組織》。國立臺灣大學考古人類學研究所
碩士論文。
- 1995 〈大南魯凱族的神靈觀念〉，《考古人類學刊》50：1-12。
- 1998 〈魯凱族〉，《臺灣原住民文化基本教材下冊》，謝繼昌、李壬癸、石
磊、宋龍生、黃宜衛、余光弘、吳天泰合著，頁 1-25，臺北：國立編
譯館。

鄭瑋寧

- 2000 《人、家屋與親屬—以 Taromak 魯凱人為例》。國立清華大學人類學
研究所碩士論文。

Adams, K.

- 1984 “Come to Tana Toraja, ‘Land of Heavenly Kings’: Travel Agents as
Brokers in Ethnicity,” *Annals of Tourism Research* 11: 469-485.
- 1995 “Making-Up the Toraja? The Appropriation of Tourism, Anthropology,
and Museums for Politics in Upland Sulawesi, Indonesian,” *Ethnology*
21(2): 143-153.

Cohen, Erik

- 2001 “Ethnic Tourism in Southeast Asia,” in *Tourism, Anthropology and China*,
Tan Chee-Beng, Sidney C.H. Cheung and Yang Hui, eds., pp: 27-53.
Bangkok: White Lotus.

Keyes, Charles F.

- 1992 “‘Who are the Lue?’ Revisited: Ethnic Identity within the Nations of
Laos, Thailand, and China.” (unpublished paper)

Nason, James D.

- 1984 “Tourism, Handicrafts, and Ethnic Identity in Micronesia.” *Annals of
Tourism Research* 11: 421-449.

相關文獻 (All related references)

小島由道

- 1920 《番族慣習調查報告書第五卷第一冊》。臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會。

上華唱片

- 1999 〈山上的孩子 (魯凱族)〉，在《九大原住民勁歌大碟》(雷射唱片)，臺北：上華唱片。

于日潔

- 1965 〈霧臺鄉魯凱族與居住臺灣諸族體質之比較〉，《政大邊政學報》4：38。

文上瑜

- 2002 《魯凱族下三社群的族群與音樂研究》。政治大學民族學研究所碩士論文。

巴神一 著述，黃世民 編修，杜巴男 繪圖

- 2003 《魯凱神山風俗誌》。屏東：潮州高中。

巴桂美、巴惠美 作詞，張喜良、包思祥、江得祥、杜靜男 作曲，江振榮 整編
不著年代 《魯凱族彌撒經文 (Ngudadeadekadan Ka Sasi Burluburluan Ki Tingsiokio)》。南投：天主教霧台耶穌聖心堂。

巴清良

- 2000 〈謎樣的臺灣原住民古甕—魯凱族、排灣族篇〉，《藝術家》51(3)：404-407。

巴清良

- 2001 〈留傳在魯凱族部裡的陶瓷器研究〉，2001 年中央研究院民族學研究所主辦，「第四屆台灣原住民訪問研究者成果發表會」宣讀論文。

巴清雄

- 2004 《霧台魯凱族植物頭飾之研究》。雲林科技大學文化資產維護系碩士班碩士論文。

中央研究院民族學研究所 編

不著年代 a 《魯凱族工藝與歌舞》。臺灣省政府民政廳委託，中央研究院民族學研究所編。臺北：中央研究院民族學研究所。

不著年代 b 《魯凱族生命儀禮》。臺灣省政府民政廳委託，中央研究院民族學研究所編。臺北：中央研究院民族學研究所。

不著年代 c 《魯凱族農耕祭儀與宗教巫卜》。臺灣省政府民政廳委託，中央研究院民族學研究所編。臺北：中央研究院民族學研究所。

中法音樂協會

- 1996 《臺灣鄒族魯凱族歌謠》。中法音樂協會。

中原大學建築研究所

- 1985 《屏東縣霧臺鄉佳暮村山地保留地山胞居住用地環境改善細部規劃》。中壢：中原大學建築研究所
公共電視文化事業基金會
- 不著年代 a 《搖滾祖靈（四）：魯凱族藝術家—卡拉瓦與杜古》（錄影帶）。
臺北：公共電視文化事業基金會。
- 不著年代 b 《搖滾祖靈（九）：魯凱族陶藝家—帝瓦撒哪》（錄影帶）。臺北：
公共電視文化事業基金會。
- 方建明
- 1997 〈高雄縣茂林鄉魯凱族公共建築裝飾〉，《國教天地》120：19-25。
- 王秀梅
- 2004 《多納魯凱語事件參與者之構詞語法表現》。國立臺灣師範大學英語
研究所碩士論文。
- 王佳嫩
- 2000 〈原住民的傳統體育—以屏東縣魯凱族為例〉，《屏師體育》4：
117-127。
- 王長華
- 1984 《魯凱族階層制度及其演變—以多納為例》。國立臺灣大學人類學
研究所碩士論文。
- 1995 〈魯凱族〉，在《重修臺灣省通志卷三住民志同青篇》。南投：臺灣
省文獻會。
- 2002 〈魯凱族〉，在《高雄縣原住民社會與文化》，謝繼昌、王長華、葉
家寧、林曜同合著，頁 125-204。高雄：高雄縣政府文化局。
- 王美青
- 2003 《文化表徵與族群性—魯凱族下三社群的認同建構》。臺灣大學人類
學研究所碩士論文。
- 王建臺 研究主持，陳枝烈 協同主持
- 2001 《臺灣原住民的傳統體育研究：以排灣、魯凱族為對象》。臺北：行
政院體育委員會。
- 王朝賢等 編輯
- 1968 《魯凱聖詩》。高雄：戴永和發行。
- 王煒昶 文、攝影，許朝欽 插畫
- 1999 《卡拉瓦蓋石皮屋》。臺北：行政院農業委員會。
- 王應棠
- 1995 〈棲居、聚落保存與歷史重建：魯凱族好茶的個案〉，1995 年中央研
究院民族學研究所舉辦，「文化政治與歷史重建研討會」宣讀論文。
- 2000 〈家的認同與意義重建：魯凱族好茶的案例〉，《應用心理研究》8：
149-169。
- 2003a 〈開啓一扇族群對話的天窗—與魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎關於魯

凱語言的一次交談》，《原住民教育季刊》29：93-108。

- 2003b 《尋找家園：原住民文化工作者回歸部落現象中的認同轉折與家的意義重建：屏東魯凱、排灣族的案例》。臺灣大學建築與城鄉研究所博士論文。

王馨瑩

- 2004 《排灣族與魯凱族圖騰故事研究》。國立臺東大學兒童文學研究所碩士論文。

石磊

- 1971 〈魯凱族的親屬制度〉，《中國民族學通訊》12：10。
1972 〈魯凱族的親屬制度〉，《思與言》9(6)：18-19。
1976 《臺灣土著族血族型親屬制度—魯凱、排灣、卑南三族群比較研究》。臺北：中央研究院民族學研究所。

台邦·撒沙勒

- 1993 〈廢墟故鄉的重生：從「高山青」到部落主義——一個原住民運動者的觀察和反省〉，《臺灣史料研究》2：28-40。
1994 〈無愧於大武山祖靈—瑪家水庫即將淹沒的故鄉〉，《大自然》45：58-63。
1995 〈土地就是生命〉，《新觀念》84：2-3。
2002 〈向部落老人致敬—從魯凱族耆老盧朝鳳逝世談起〉，《文化視窗》40：55-57。
2002 〈向大海前進！〉，《南主角》5：84-87。
2002 〈當百合花祭看不到魯凱族—生態旅遊的危機和挑戰！〉，《南主角》6：56-59。
2002 〈本土論述—從離家到回家：都市原住民的路〉，《南主角》8：46-47。
2002 〈從在地出發！巴拿馬 Kuna Yala 自治區的經驗〉，《南主角》10：81-83
2002 〈自然之爭—馬告國家公園的政治生態學〉，《南主角》12：26-27。
2002 〈獵人輓歌〉，《南主角》13：6-7。
2002 〈狩獵文化的迷思和真實——一個生態政治的反思〉，《看守臺灣》4(1)：15-22。

任先民

- 1956 〈魯凱族大南社的會所〉，《中央研究院民族學研究所集刊》1：141-161。

伍麗華 編著

- 1998 《說媽媽的故事—魯凱下三社》。屏東：屏東師範學院教育基金會。交通部觀光局茂林國家風景區管理處

[不著年代] 〈茂林國家風景區導覽地圖〉。交通部觀光局茂林國家風景區管理處。

行政院文化建設委員會

- 1999 《山海的子民（二）：魯凱族》（錄影資料）。臺北：行政院文化建設委員會。
- 2000 《尋根溯源話南島（十一）：魯凱族—雲豹回家吧》（錄影資料）。臺北：行政院文化建設委員會。
- 多面向藝術工作室 製作
- 1998a 《永遠的部落（四）：雲豹的故鄉》（錄影資料）。臺北：公共電視文化事業基金會。
- 1998b 《永遠的部落（二十四）：卡瓦拉與杜古》（錄影資料）。臺北：公共電視文化事業基金會。
- 光國視聽文教有限公司 製作
- 2001 《臺灣原住民藝術（二）：魯凱族的陶器》（錄影資料）。臺北：光國視聽文教。
- 2001 《臺灣原住民藝術（四）：魯凱族的石板屋》（錄影資料）。臺北：光國視聽文教。
- 佐山融吉
- 1913-1921 《蕃族調查報告書》。臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會。
- 1921 《蕃族調查報告書—排灣族、獅設族》。臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會。
- 佐山融吉著，余萬居、黃文新譯
- 1985[1921] 《蕃族調查報告書—排灣族、獅設族》。中央研究院民族學研究所譯本（未出版）。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 佐佐木高明、深野康久著，余萬居譯
- 1976 《魯凱族的火田農業：有關於其技術和禮儀的調查報告》。臺北：中央研究院民族學研究所。（未出版）
- 何大安
- 1983 〈論魯凱語的親屬關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》54(1)：121-168。
- 宋莉瑛
- 2002 《觀光對原住民環境衝擊之研究—以屏東霧台鄉為例》。中國文化大學地學研究所碩士論文。
- 吳玲玲
- 1990 〈記民族所收藏之魯凱族好茶村男女上衣標本〉，《民族學研究所資料彙編》1：101-134。
- 1999 《現代社會脈絡中的魯凱族藝術產品之研究》。藝術學院傳統藝術研究所碩士論文。
- 吳榮順 製作
- 1994 《魯凱族的音樂》（錄音資料）。臺北：風潮有聲。
- 李天民、中華民國舞蹈學會學術研究組、臺灣原住民舞蹈編纂委員會、臺灣原住

民族人族群舞蹈領導者

- 1994 《臺灣山胞(原住民)舞蹈集成：泰雅族、賽夏族、魯凱族》。臺北：中華民國舞蹈學會。

李壬癸

- 1973 《魯凱語結構》。臺北：中央研究院歷史語言研究所。
1999[1975]《魯凱語料》。臺北：中央研究院歷史語言研究所。

李京兒

- 1990 〈布農族與魯凱族的奢會階層制度比較〉，《人類與文化》26：30-34。

李桂林

- 1965 〈霧臺魯凱族的歌舞〉，《政大邊政學報》4：42-45。

李書維

- 2004 《臺灣魯凱族體育運動發展之研究》。臺北：新文京開發。

李雲峰

- 1965 〈霧臺魯凱族教育制度上諸問題〉，《政大邊政學報》4：41。

李達平

- 2003 《屏東縣原住民林業經營認知與需求》。屏東科技大學森林系碩士班碩士論文。

杜文喜

- 2002 《臺灣原味：魯凱獵人杜文喜的藝術世界》。臺中：靜宜大學藝術中心。

杜奉賢等

- 2003 《高屏山麓：魯凱人文采風調查計畫》。高雄：交通部觀光局茂林國家風景區管理處。

杜傳 主編

- 1993 《魯凱語》。屏東：屏東縣政府。

江文吉

- 2001 《屏東縣原住民學童多元智能與自我概念關係之研究》。國立中山大學教育研究所碩士論文。

林秀美

- 1994 〈臺灣排灣族與魯凱族的百步蛇崇拜〉，《動物園雜誌》14(2)：44-48。

林志豐

- 1997 《魯凱族神山聚落生活領域變遷之研究》。逢甲大學建築及都市計畫研究所建築組碩士論文。

林宗源

- 1995 〈大南魯凱族與來義排灣族的婚姻儀式〉，《臺大考古人類學刊》25/26：145-157。

林芝露

- 2000 〈魯凱族新好茶村之家屋與壁飾表現〉，《原住民教育季刊》19：74-86。

林美容

1990 〈魯凱族的生育與兒童養育習俗〉，《臺灣風物》40(4)：105-122。

林美容與王長華

1985 《霧臺鄉志》(未出版)。屏東：霧臺鄉公所。

林惠娟

1999 《我們來說萬山話》(全六冊)。臺北：文鶴。

林惠娟 編

1999 《魯凱語萬山方言之傳說故事》。臺北：中央研究院語言所籌備處。

林繼盛 總編輯

1999 《國民小學鄉土語言教材魯凱語學習手冊》。臺北：行政院教育部。

享綠文化 編輯製作

2001 《社區文化叢書 16—屏東縣霧臺鄉魯凱族文物館》。臺北：行政院文化建設委員會。

享綠文化 編纂

2001 《屏東縣霧臺鄉魯凱族文物館導覽手冊：雲豹的故鄉》。臺北：行政院文化建設委員會。

金榮華 整理

1995 《臺東大南村魯凱族口傳文學》。臺北：文化大學中國文學研究所。

金榮華 計畫主持

1997 《高雄屏東地區卑南族與魯凱族口傳文學之採錄與整理》，八十四年度行政院國家科學委員會補助專題研究報告。臺北：國科會微縮小組。

1999 《臺灣高屏地區魯凱族民間故事》。臺北：口傳文學會。

邱中治

1997 《魯凱族霧臺聚落生活領域變遷之研究》。逢甲大學建築及都市計畫研究所建築組碩士論文。

邱清榮

1999 《魯凱族阿禮聚落生活領域變遷之研究》。逢甲大學建築及都市計畫研究所碩士論文。

屏東縣政府

2002 《雲霧山林—屏東霧台、三地門深度導覽手冊》。屏東：屏東縣政府。

屏東縣瑪家國中 編

1990 《山地傳統工藝》。臺中：臺灣省政府教育廳。

柳秋色

1990 《臺灣土著織物研究及其產品設計開發—魯凱族、泰雅族》。臺中：臺灣省手工藝研究所。

柯玉玲

1998 〈魯凱族婚禮、喪禮中的哀歌之初探〉，《玉山神學院學報》5：79-117。

柯玉玲 演唱，沈聖德、林桂枝 製作

1999 《鬼湖之戀：魯凱傳統歌謠》(錄音資料)。臺北：原音文化。

茂林鄉公所

1987 《茂林鄉志》。高雄：茂林鄉公所。

2002 《茂林風華》。高雄：茂林鄉公所。

胡良珍

1965 〈霧臺鄉魯凱社區研究簡報〉，《政大邊政學報》4：35。

郁德芳

2002a 《文建會社區深度文化之旅—茂林魯凱原鄉巡禮》。臺北：行政院文化建設委員會。

2002b 《黑米祭 (Tapakarhavae) 成果專輯》。高雄：多納社區發展協會。

郁德芳、范織欽、陳誠、陳松得、古秀如、吳榮順

1999 《高雄縣境內六大族群傳統歌謠叢書 (四) —魯凱族民歌》。高雄：高雄縣立文化中心。

洪田浚與莊華堂 編著

1996 《歐布諾伙與孤巴察峨研究》。高雄：高雄縣政府。

洪國勝 計劃主持，錢善華、邱金士 協同主持

1993 《魯凱族傳統童謠》。高雄：高雄市臺灣山地文化研究會。

洪國勝

1997 〈魯凱族與排灣族的圖像倫理〉，在《臺灣原住民藝術圖像的保存與發展研習成果報告》，頁 183-198，許功明編，臺北：國立藝術大學中心籌備處。

洪敏麟 整修

1972 《臺灣省通誌卷八同胄志》，張炳楠監修，李汝和主修。臺中：臺灣省文獻委員會。

洪瑞星

1959 〈高雄縣茂林鄉 Rukai 族之手掌紋理〉，《臺灣醫學會雜誌》58(8)：451-173。

唐淑芬

1992a 〈魯凱族結婚之儀禮與服飾—以下三社為例〉，《臺灣文獻》43(2):165-181。

1992b 〈魯凱族下三社群婚禮與服飾探討〉，《高縣文獻》12:65-88。

洪田浚與莊華堂

1996 《歐布諾伙與孤巴察峨研究》。高雄：高雄縣政府。

高政弘

1965 〈霧臺鄉魯凱族的名制〉，《政大邊政學報》4：39-40。

高金豪

2001 〈說故事的藝術：排灣族「言說傳統」的調查研究報告〉。2001 年中央研究院民族學研究所主辦，「第四屆台灣原住民訪問研究者成果發表會」宣讀論文。

高淵源

1977 《臺灣高山族 (舊觀、新貌、藝術、傳說)》。臺北：香草山。

高雄縣立文化中心 製作

- 1997 《高雄縣境內六大族群傳統歌謠（四）：魯凱族民歌》（錄音資料）。
高雄：高雄縣立文化中心。

高雄縣本土教材編輯委員 主編

- 1997 《歐布諾伙的故事：魯凱族茂林萬山的傳說》。高雄：高雄縣政府。

高雄縣政府教育局 製作

- 1996 《魯凱石板緣》（二捲）（錄影資料）。高雄：高雄縣政府。

高雄縣本土教材編輯委員 主編

- 1997 《山神鍾愛的子民—魯凱族》。高雄：高雄縣政府。

高峰、柯麗美曲、詞，林秋妹中文填詞，阿普絲、巫萊耀、伊斯姐娜巫瑪爾演唱

- 2002 〈米呼米桑：為臺灣 921 震災的重建祈福〉。屏東：臺灣原住民原緣文化藝術團。

高業榮

- 1972a 〈魯凱族婚禮目睹記〉，《雄獅美術》22：26-32。
1972b 〈魯凱族的人體裝飾及雕刻〉，《雄獅美術》22：45。
1972c 《魯凱族簷桁雕刻美術之研究—以霧臺鄉為中心的美學考察》，屏東師專講師升等論文（未出版）。
1976 〈魯凱族的刺繡〉，《藝術家》18：55-60。
1980 〈好茶村魯凱族的木雕和雕刻禮儀〉，《藝術家》56：85-93。
1986a 〈魯凱族的部落和藝術（上）〉，《藝術家》135：130-135。
1986b 〈魯凱族的部落和藝術（下）〉，《藝術家》136：頁 194-197。
1986c 〈西魯凱族群的部落和藝術(1)〉，《藝術家》137：199-256。
1986d 〈西魯凱族群的部落和藝術(2)〉，《藝術家》138：257-261。
1986e 〈西魯凱族群的部落和藝術(3)〉，《藝術家》139：182-186。
1987a 〈西魯凱族群的部落和藝術(4)〉，《藝術家》140：231-237。
1987b 〈西魯凱族群的部落和藝術(5)〉，《藝術家》141：212-217。
1987c 〈西魯凱族群的部落和藝術(6)〉，《藝術家》142：156-163。
1987d 〈西魯凱族群的部落和藝術(7)〉，《藝術家》143：224-233。
1987e 〈西魯凱族群的部落和藝術(8)〉，《藝術家》144：244-249。
1987f 〈西魯凱族群的部落和藝術(9)〉，《藝術家》146：140-147。
1987g 〈西魯凱族群的部落和藝術(10)〉，《藝術家》147：250-255。
1987h 〈西魯凱族群的部落和藝術(11)〉，《藝術家》148：110-114。
1987i 〈西魯凱族群的部落和藝術(12)〉，《藝術家》150：170-174。
1987j 〈西魯凱族群的部落和藝術(13)〉，《藝術家》151：154-157。
1991 《萬山岩雕—臺灣首次發現摩崖藝術之研究》。屏東：東益出版社。

財團法人廣播電視事業發展基金

- 1992 《魯凱豐年祭》（錄影帶）。臺北：財團法人廣播電視事業發展基金。
2000a 《最後圖騰（二）：帝瓦撒納的魯凱陶》（錄影帶）。臺北：財團法人

廣播電視事業發展基金。

2000b 《最後圖騰（三）：歐威尼的石板屋》（錄影帶）。臺北：財團法人廣播電視事業發展基金。

原住民鄉土文化教材編輯委員會，魯凱族鄉土文化教材編輯小組

1998-2000a 《魯凱族學習手冊》（全四冊）（修訂本）。臺北：原住民鄉土文化教材編輯委員會。

1998-2000b 《魯凱族教師手冊》（全四冊）（修訂本）。臺北：原住民鄉土文化教材編輯委員會。

教育部、臺灣省政府教育廳、魯凱族鄉土文化教材編輯小組 主編

1996a 《國民小學原住民鄉土文化教材：魯凱族學習手冊》。臺北：原住民鄉土文化教材編輯委員會。

1996b 《國民小學原住民鄉土文化教材：魯凱族教師手冊》。臺北：原住民鄉土文化教材編輯委員會。

教育部鄉土語言教材彙編委員會，國民小學鄉土語言教材魯凱語學習手冊編輯小組 編輯

1998 《魯凱語學習手冊》。臺北：行政院教育部鄉土語言教材彙編委員會。

涉谷區松濤美術館 編

1983 《台灣高砂族 服飾》，東京：涉谷區松濤美術館。

連照美 編

1998 《人類學玻璃版影像選輯 國立臺灣大學人類學系藏品資料彙編二》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

鳥居龍藏

1990 《東京大學總合研究資料館所藏鳥居龍藏博士攝影寫真資料》。東京：東京大學總合研究資料館。

夏春祥

1992 《臺灣原住民社會文化變遷與危機：就世俗化與涵化過程之探討》，國立政治大學社會學研究所碩士論文。

夏麗芳

1993 〈本處收藏民族學標本圖說(1)—魯凱族的刀〉，《國立臺灣史前文化博物館籌備處通訊》2：103-130。

1994 〈本處收藏民族學標本圖說(3)—魯凱刀補述〉，《國立臺灣史前文化博物館籌備處通訊》4：141-155。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一著，黃文新譯

不著年代[1935] 《臺灣高砂族系統所屬之研究》。中央研究院民族學研究所編譯。（未出版）

郇月珠

2004 《屏東縣霧台鄉魯凱族民族植物之調查研究》。屏東科技大學森林系碩士班碩士論文。

張倩倩

- 2002 《魯凱族霧臺部落家屋外部空間形式之調查與研究》。逢甲大學建築及都市計畫碩士班建築組碩士論文。

許功名

- 1986 〈由社會階層看藝術行為與儀式在交換體系中的地位：以好茶村為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》62：179-203。
- 1987 〈魯凱族好茶村「獵頭征戰祭儀行為」之口傳資料分析〉，《思與言》25(3)：41-58。
- 1988 〈霧臺鄉魯凱族豐年節比賽活動及其意義之探討〉，《思與言》25(5)：63-78。
- 1989 〈魯凱族花飾與儀式關係之研究—百合花飾文化的分佈與比較〉，《中央研究院民族學研究所集刊》1：213-229。
- 1993[1991] 《魯凱族的文化與藝術》，臺北：稻鄉。

許功名 著譯；中央研究院民族學研究所 編譯

- 不著年代 《臺灣魯凱族好茶村藝術的歷史與社會文化背景》。臺北：中央研究院民族學研究所。

許進德

- 1996 《籌建中瑪家水庫：魯凱族好茶村自我評估報告》。玉山神學院學士論文。

許良國、曾思奇

- 1988 《高山族風俗志》。北京：中央民族學院。

張良澤、上野惠司 編

- 1985 《寫真集 1895-1945 FORMOSA・台灣原住民 風俗》。東京：白帝社。

笠原政治 編，楊南郡 譯

- 1995 《臺灣原住民族映像—淺井惠倫教授攝影集》。臺北：南天。

梁景龍

- 1980 《探討台灣魯凱族青年的婚前牧養關顧》。臺南神學院碩士論文。

莊效光

- 2002 《魯凱族 taromak 部落傳統領域內植群生態與植物利用之研究》。屏東科技大學熱帶農業研究所碩士論文。

陳瑛

- 1998 《從「部落民」到「國民」：日據時期高砂青年團的教育性格》。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

陳奇祿

- 1953 〈屏東縣霧臺村民族學調查簡報〉，《考古人類學刊》2：17-22。
- 1954 〈臺灣高山族的編器〉，《考古人類學刊》4：1-15。
- 1955 〈臺灣屏東霧臺魯凱族的家族和婚姻〉，《中國民族學報》2：52。

- 1957 〈臺灣屏東霧臺魯凱族的家族和木雕〉，《臺灣研究》2：17-31。
- 1958 〈臺灣屏東霧臺魯凱族的家居和木雕〉，《中國民族學報》2：52。
- 1958 〈臺灣屏東霧臺魯凱族的編籃〉，《考古人類學刊》11：35-48。
- 1965 〈臺灣土著的年齡組織及會所制度〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》25、26 合訂本：93-110。
- 1992 《臺灣土著文化研究》。臺北：聯經。

陳奇祿與唐美君

- 1958a 〈臺灣排灣群諸族木彫標本圖樣(一)〉，《考古人類學刊》11：49-91。
- 1958b 〈臺灣排灣群諸族木彫標本圖樣(二)〉，《考古人類學刊》12：57-115。
- 1959 〈臺灣排灣群諸族木彫標本圖樣(三)〉，《考古人類學刊》13/14：89-117。
- 1960 〈臺灣排灣群諸族木彫標本圖樣(四)〉，《考古人類學刊》15/16：126-137。
- 1961 〈臺灣排灣群諸族木彫標本圖樣(五)〉，《考古人類學刊》17/18：85-138。

陳義一、呂理政、蔣斌、喬宗恣

- 1994 《臺灣山胞物質文化：傳統手工技藝之研究(排灣、魯凱二族)》。臺北：內政部。

陳千武

- 1991 《臺灣原住民的母語傳說》。臺北：臺原。

陳永龍

- 1992 《社會空間變遷之研究:以魯凱族好茶社為個案》。臺北：國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

陳茂泰 計畫主持

- 1994 《臺灣原住民族族群與分佈之研究》。臺北：內政部。

陳承甫

- 1999 《魯凱語疑問詞用法》。臺灣大學語言學研究所碩士論文。
- 2002 〈Nominalization of Interrogatives in Kucapungan Rukai (魯凱語疑問詞的名物化結構)〉，《語言暨語言學》3(2)：369-392。

陳美玲 編著

- 1999 《魯凱之歌》。屏東：屏東縣立文化中心。

陳益源

- 2000 〈為你說民俗(23)—魯凱族的百步蛇崇拜〉，《國文天地》16(3)：55-57。

陳義一、國立臺灣史前文化博物館籌備處

- 2004 《臺灣山胞物質文化：傳統手工技藝之研究。排灣、魯凱二族》。臺北：行政院內政部。

陳鄭港 製作

- 1999 〈魯凱勇士凱旋歌〉，在《臺北部落新原聲：福爾摩莎原音之美》(臺

北市鄉土文化教育有聲專輯》，臺北：臺北市政府原住民事務委員會。

陳國鈞

- 1956 〈臺東的魯凱族〉，《中國地方自治》9(4)：9-13。
- 1963a 《臺灣土著社會成年習俗》。臺北：幼獅。
- 1963b 《臺灣土著社會始祖傳說》。臺北：幼獅。
- 1974a 《臺灣土著特別祭儀》。臺北：東方文化。
- 1974b 《臺灣土著生育習俗》。臺北：東方文化。
- 1974c 《臺灣土著始祖傳說》。臺北：東方文化。
- 1974d 《臺灣東部山地民族》。臺北：東方文化。

陳國強

- 1988 《臺灣高山族研究》。上海：三聯。

陳國強與田富達

- 1986 《高山族民俗》。北京：民族。
- 1988 《高山族》。北京：民族。

陳祥齡、詹玟璇、楊明月

- 1997 〈魯凱聚落的生活方式：以臺東縣卑南鄉東興村為例〉，《地理教育》23：139-149。

陳康 編著

- 1992 《臺灣高山族語言》。北京：中央民族學院。

陳學明

- 1955 《臺灣高山族之研究》。臺北：益世。

陶立昌與蕭嫩瑾

- 2003 〈臺灣魯凱族圖紋的研究及其文化產業之思考〉，《樹德科技大學學報》5(1)：111-119。

曾振名

- 1991 《臺東縣魯凱、排灣族舊社遺址勘查報告》。臺北：臺灣大學人類學系。

喬宗恣

- 1990 《魯凱族的經濟變遷與社會階層制度—以霧臺鄉大武村為例》。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 1993 〈記民國八十二年大南魯凱的豐年祭〉，《國立臺灣史前文化博物館籌備處通訊》2：75-93。
- 1994 〈魯凱族衣飾初步調查報告〉，《國立臺灣史前文化博物館籌備處通訊》3：23-35。
- 1996 〈魯凱族的衣與人——一個標本研究的嘗試〉，《東臺灣研究與南島文化研討會論文》，臺東：國立臺灣史前文化博物館籌備處。
- 1997 〈持續與變遷—百餘年來魯凱族的身體裝飾文化〉，在《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》，臺灣省文獻委員會編，頁149-174，

南投：臺灣省文獻委員會。

1998a 〈魯凱族的男帽〉，《國立臺灣史前文化博物館籌備處通訊》6：22-23。

1998b 〈持續與變遷—百餘年來魯凱族的身體裝飾文化〉，在《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》。南投：臺灣省文獻委員會。

2001 《臺灣原住民史—魯凱族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

傅君

1997 〈臺東縣卑南鄉東興村生活圈魯凱人的社會與文化——一個初步的調查報告〉，《東臺灣研究》2：217-117。

2001a 〈「Malayu」：臺東縣嘉蘭村的合作勞動與洛神花生產〉，《考古人類學刊》57：73-88。

2001b 《臺東縣史—排灣族與魯凱族篇》。臺東：臺東縣政府。

黑澤隆朝

1973 《高砂族 音樂》。東京：雄山閣。

國立民族學博物館 編

1994 《台灣先住民 文化—傳統 再生》。京都：國立民族學博物館。

曾振名

1991 《台東縣魯凱、排灣族舊社遺址報告》。臺北：國立臺灣大學人類學系。

黃世民

2003 《雲豹之鄉：隘寮群魯凱部落田野集》。屏東：潮州高中。

2004 《魯凱族隘寮群頭目文化變遷之研究》。國立成功大學歷史學系碩士班碩士論文。

黃永川 主編

1997 《原真之美—陳澄晴先生珍藏臺灣原住民藝術文物》。臺北：國立歷史博物館。

黃應貴

1986 《臺灣土著社會文化研究論文集》。臺北：聯經。

勝山吉作 編

1931 《台灣紹介最新寫真集》。東京：勝山寫真館。

馮禮慈

1991 《族群動員：以臺灣原住民族二次還我土地運動為例》。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

聖經公會

2000 《魯凱語聖經新約》。臺北：聖經公會。

奧威尼·卡露斯（邱金士）

1996 《雲豹的傳人》。臺中：晨星。

2001 《野百合之歌：魯凱族的生命禮讚》。臺中：晨星。

奧威尼·卡露斯 故事採集，伊誕·巴瓦瓦隆 繪圖，文魯彬 英譯

- 2003 《魯凱族：多情的巴嫩姑娘》。臺北：新自然主義。
- 溫愛玲
- 2001 〈認識太陽的子民—魯凱族、排灣族〉，《屏中學報》9：55-73。
- 湯榮明
- 1997 〈魯凱族萬山「岩雕文化」之介紹〉，《原住民教育季刊》5：79-85。
- 鈴木質
- 1991 《臺灣蕃人風俗誌》。臺北：武陵。
- 1992 《臺灣原住民風俗誌》。臺北：臺原。
- 鈴木秀夫 編
- 1935 《台灣蕃界展望》。臺北：臺灣總督府。
- 楊寶欽
- 1997 〈排灣、魯凱族百步蛇紋圖騰藝術〉，《藝術論衡》3：49-64。
- 蔣 斌
- 1994 〈種芒果的人〉，《國立臺灣史前文化博物館籌備處通訊》4：81。
- 遠流出版事業股份有限公司 編
- 1994 《烏居龍藏眼中的臺灣原住民—跨越世紀的影像》。臺北：順益臺灣
住民博物館。
- 遠藤寬哉
- 1912 《台灣蕃地寫真帖》。臺北：遠藤寫真館。
- 葉川榮
- 2002 〈屏東排灣族達來部落與魯凱族大武部落聚落關係初探〉，《屏中學報》
10：255-264。
- 達西烏拉彎·畢馬（田哲益）
- 2001 〈魯凱族飲食文化〉，《中國飲食文化基金會會訊》7(3)：23-25。
- 2002 《臺灣的原住民—魯凱族》。臺北：臺原。
- 2003 《魯凱族神話與傳說》。臺中：晨星。
- 彰化縣政府 製作
- 1999 《臺灣省八十八年鄉土語文競賽：泰雅語（下）、魯凱語、卑南語》
（錄影帶）。彰化：彰化縣政府。
- 臺南縣媒體中心
- 2001a 《八十九年全國鄉土語文競賽(十七)：魯凱族語組(一)》。臺南：臺南
縣政府。
- 2001b 《八十九年全國鄉土語文競賽(十八)：魯凱族語組(二)》。臺南：臺南
縣政府。
- 臺視文化公司 製作
- 199?a 《魯凱族文化與藝術：藝術篇 1》（影音光碟片）。臺北：臺視文化。
- 199?b 《魯凱族文化與藝術：藝術篇 2》（影音光碟片）。臺北：臺視文化。
- 臺灣省文獻委員會 主編

- 1999 《臺灣省通志稿同胄志—魯凱族篇》。臺北：捷幼出版社。
臺灣省政府文化處、臺灣省文化基金會 主辦，臺灣省立新竹社會教育館 承辦
- 1999 《臺灣省八十七年鄉土語文競賽（四）：魯凱語》（錄影資料）。臺北：
臺灣省政府文化處、臺灣省文化基金會。
臺灣省政府民政廳
- 1985 《山地農村土地利用及社區發展綜合規劃報告—屏東縣霧臺鄉》。南
投：臺灣省政府民政廳。
- 臺灣省國民學校教師研習會 製作
- 1998 《原野的律動》（國民小學體育科鄉土教材—原住民〔泰雅族、阿美
族及魯凱族〕舞蹈）（錄影資料）。臺北：臺灣省國民學校教師研習會。
臺灣原住民緣文化藝術團
- 1998 《達噶啦烏絲的百合花》（1997年赴中東歐洲參加世界民俗藝術節暨
宣慰僑胞訪演）（錄影資料）。屏東：臺灣原住民緣文化藝術團。
- 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 著，中央研究院民族學研究所 編譯
- 2003 《番族慣習調查報告書第五卷第一冊—排灣族》。臺北：中央研究院
民族學研究所。
- 2004 《番族慣習調查報告書第五卷第四冊—排灣族》。臺北：中央研究院
民族學研究所。
- 齊莉莎 (Zeitoun Elizabeth)
- 2000 《魯凱語參考語法》。臺北：遠流出版事業公司。
- 2002 〈Nominalization in Mantauran (Rukai)（魯凱語萬山方言名物化結構
探究）〉，《語言暨語言學》3(2)：241-282。
- 齊莉莎與林惠娟
- 2003 《不要忘記咱們萬山的故事：過去的回憶》。臺北：中研院語言所籌
備處。
- 裴家騏、羅方明
- 1996 〈魯凱族的永續狩獵制度〉，《野生動物保育彙報及通訊》2(2)：5-10。
- 魯凱族鄉土文化教材編輯小組 編輯
- 1999a 《魯凱族：教師手冊 第一冊（三年級）》。臺北：原住民鄉土文化教
材編輯委員會。
- 1999b 《魯凱族：教師手冊 第三冊（五年級）》。臺北：原住民鄉土文化教
材編輯委員會。
- 1999c 《魯凱族：教師手冊 第四冊（六年級）》。臺北：原住民鄉土文化教
材編輯委員會。
- 練馬可
- 1988 《臺灣土著調查》。臺北：中國民俗學會。

劉如仲，苗學孟

1990 《清代臺灣高山族社會生活》。福州市：人民。

劉其偉

1972 〈魯凱族的建築藝術〉，《雄獅美術》22：42-44。

1986 《臺灣土著文化藝術》。臺北：雄獅。

劉清約

1996 〈臺灣魯凱族的鄉土與文化〉，《原住民教育季刊》2：92-97。

劉炯錫

1997 〈達魯馬克魯凱族的產業發展〉，《臺東文獻》復刊1：90-96。

2000 〈臺東縣卑南鄉魯凱族達魯瑪克部落傳統有用植物之調查研究〉，《臺東師院學報》11(上)：29-59。

劉斌雄

1989 《臺灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究續編》。南投市：臺灣省民政廳。

劉斌雄與胡台麗 編

1987 《臺灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》。南投：臺灣省政府民政廳。

劉盛興

1995 《屏東原住民影像筆記》。屏東：屏縣文化。

劉富雄

1965 〈霧臺鄉魯凱族的人口狀態〉，《政大邊政學報》4：36-37。

劉萬得

2001 《屏東縣原住民傳統體育之研究》。屏東師範學院國民教育研究所碩士論文。

2002 〈屏東縣原住民傳統體育之研究〉，《國民教育研究》6：214-215。

劉慶斌

2004 《高雄縣茂林鄉魯凱族傳統體育之研究》。屏東師範學院體育教學碩士班碩士論文。

衛惠林

1963 〈魯凱族的親族組織與階級制度〉，《中國民族學》報3：1-18。

1965 〈臺灣土著社會的部落組織與權威制度〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》25、26：71-92。

衛惠林、余錦泉、林衡立

1965 〈魯凱族篇〉，在《臺灣省通志稿卷八同青志第二冊第九篇》，頁341-361。台中：臺灣省文獻委員會。

衛惠林 等

1974 《臺灣土著各族分布》。臺北：東方文化。

撒古流

1994 〈屏東縣三地門鄉排灣、魯凱民族文化學園計畫書〉，《國立臺灣史前

文化博物館籌備處通訊》4：83-104。

慧 鈴

1993 〈寒冷高山上的魯凱族〉，《文物雜誌》7：105-110。

盧正君

1997 《魯凱族歌謠採擷》。屏東：屏東縣立文化中心。

盧建榮

1996 〈臺灣魯凱人反水庫運動的文化政治意涵〉，《師大歷史學報》24：247-261。

蔡明潔

2003 《排灣族與魯凱族視覺藝術圖像課程設計與解析—以屏東縣瑪家國中為例》。東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

蔡信重

1988 《臺灣原住民社會經濟變遷研討》。臺北：天恩。

蔡滋涇、周德程，蔡禎祥

1949 〈高雄縣茂林鄉 Mantauran 社住民(Rukai)族之體質人類學〉，《臺灣醫學會雜誌》58(2)：80-90；58(4)：211。

傅有德著，鄭兒玉譯

1969[1969] 《現代臺灣山胞社會之研究》。台中：東海大學社會學系。

鄭瑋寧

2000a 〈家屋與親屬：以 Taromak 魯凱人為例〉，「儀式、親屬與社群小型學術研討會」宣讀論文，2000年7月3日至4日，新竹國立清華大學人文社會學院。

2000b 《人、家屋與親屬：以 Taromak 魯凱人為例》。清華大學人類學研究所碩士論文。

蕭嫩瑾

2003 《魯凱族傳統服飾之研究及應用》。樹德科技大學應用設計研究所流行設計組碩士論文。

簡素琿

2000 〈獵人文化的輓歌？—從拉康主體觀與觀視解讀舞鶴「思索阿邦、卡露斯」中的魯凱文化主體性與其前景〉，《明倫學報》4：51-57。

戴永禎

2000 〈魯凱族之漁撈文化〉，《民族學研究所資料彙編》15：105-169。

謝世忠

1987 《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》。臺北：自立。

謝高橋

1991 《臺灣山胞遷移都市後適應問題之研究》。臺北：行政院研究考核委員會。

謝繼昌

- 1965 《台東縣大南村魯凱族社會組織》。國立臺灣大學考古人類學研究所碩士論文。
- 1966 〈臺東縣大南村魯凱族民族學調查簡報〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》27：29-34。
- 1967 〈大南魯凱族婚姻〉，《中央研究院民族學研究所集刊》23：196-227。
- 1968 〈大南魯凱族家系之持續〉，《中央研究院民族學研究所集刊》26：67-79。
- 1995 〈大南魯凱族的神靈觀念〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》50:1-12.

謝繼昌、王長華、葉家寧、林曜同

- 2002 《高雄縣原住民社會與文化》。高雄：高雄縣政府文化局。

鍾喜亭

- 1989 〈屏東縣霧臺鄉魯凱族的原始經濟〉，《屏師學報》2：265-288。

簡扶育

- 1997 〈冒煙屋與黑陶柴窯—魯凱族陶藝家帝瓦撒那〉，《藝術家》45(5)：440-447。
- 1997 〈Sa BAW!雲豹故鄉的巴拉達—魯凱族藝術家夫婦卡拉瓦與杜古〉，《藝術家》45(4)：376-383。

魏美惠

- 1989 《論魯凱族傳統舞蹈在崇拜中的地位》。玉山神學院學士論文。

羅淑杏

- 2004 《霧台魯凱族婚禮盛裝的變遷與形制構成之研究—以巴家婚禮為個案分析》。輔仁大學織品服裝學系碩士班碩士論文。

藤澤 著，余萬居譯

- 不著年代 《高山族的行動特性：排灣與魯凱》。臺北：中央研究院民族學研究所。(未出版)

蘇解得 總編輯

- 1992 《魯凱語》(屏東縣母語基礎教材第3冊)。屏東：屏東縣政府。

Chen, Chi-lu

- 1956 “The Agricultural Method and Rituals of the Budai Rukai,” 《臺灣研究》1：53-77.
- 1985 Material culture of the Formosan Aborigines. Taipei: Southern Materials Center, Inc.

Chen, Kang Chai

- 1967 Taiwan Aborigines. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Chen, Song and Bible Society in the Republic of China

2001 Baavan ka sakiketeketan ka siisiw (魯凱語聖經新約) . Taipei : Bible Society in the R.O.C.

Li, Paul Jen-kuei (李壬癸)

1973a Rukai language analysis (魯凱語言分析) . Nankang, Taiwan : Institute of History and Philology, Academia Sinica.

1973b Rukai structure (魯凱語結構) . Nankang, Taiwan : Institute of History and Philology, Academia Sinica.

1975 Rukai texts (魯凱語料) . Nankang, Taiwan : Institute of History and Philology, Academia Sinica.

Zeitoun, Elizabeth

1997 “Coding of Grammatical Relations in Mantaauran(Rukai)”(魯凱語萬山方言句法關係的表示),《中央研究院歷史語言研究所集刊》68(1) : 249-281。

魯凱族網站

一般介紹網站：

行政院原住民族生活資訊網—魯凱族簡介

http://www.apc.gov.tw/indigene/about_indi/lukai/lukai_1.aspx

行政院原住民族委員會文化園區管理局網頁—魯凱族介紹

<http://www.tacp.gov.tw/INTRO/FMINTRO.HTM>

地方行政機關：

高雄縣茂林鄉公所

<http://service.kscg.gov.tw/kscg/town/09/public.asp?nno=ka0009>

屏東縣霧台鄉資訊服務網

<http://www.pthg.gov.tw/chinese/town/PTT25/default.asp>

屏東縣瑪家鄉資訊服務網

<http://www.pthg.gov.tw/chinese/town/PTT27/default.asp>

屏東縣三地門鄉資訊服務網

<http://www.pthg.gov.tw/chinese/town/PTT26/default.asp>

教會網站：

臺灣基督長老教會魯凱區會

<http://church.chhs.com.tw/rukaipct/findex.asp>

社區與社區報網站：

多納社區發展協會

<http://www.e-tribe.org.tw/kungdavane/DesktopDefault.aspx>