

南鄒族沙阿魯阿（Hla'alua）貝神祭起源傳說試探^[*]

劉育玲

花蓮教育大學民間文學研究所博士生

摘要

沙阿魯阿（Hla'alua），一個人口數僅約五百人，社會能見度在台灣原住民族中並不高的族群，卻擁有一種很特殊的祭典——貝神祭；關於貝神祭，今有一則與之相關的起源傳說，本文即以此一傳說作為主要探討的對象。首先，回顧整理早期文獻中所記載的貝神祭起源傳說，從傳說流變的角度論述拉蘇納之地、聖貝的擁有者以及聖貝的傳承者，以略窺此一傳說在歷史時空中發展的演變脈絡；其次，從傳說中史地元素的深化、新的故事情節的發展以及神話傳說與祭典儀式的融攝等三個面向，進一步探討當代口傳中貝神祭起源傳說之轉變；最後，綜合上述所論歸結出此一傳說對當代沙族人所具有的意義與功能。

關鍵字：傳說 沙阿魯阿 南鄒族 貝神祭 口傳文學

[*] 本論文部分內容曾於2007年5月16日花蓮教育大學民間文學研究所主辦之「民間文學研究所第六屆研究生論文發表會」上宣讀。全文之完成得力於劉惠萍、劉秀美、彭衍綸與林曜同等諸位師長在觀念上的啟發與提供修改意見，以及高雄縣桃源鄉高中村游仁貴（Mai）、桃源村池武春（Saopu）、那瑪夏鄉民權村葛新雄（Mai）等沙阿魯阿的族老於訪查過程中所給予的協助與指教，謹致上最誠摯的謝意。

南鄒族沙阿魯阿（Hla'alua）貝神祭起源傳說試探

一、前言

今經政府認定之台灣原住民族共計 14 族，^[1]相較於這些為人所熟知的族群，身處在高雄縣荖濃溪及楠梓仙溪旁的沙阿魯阿（Hla'alua），即便歸屬於鄒族之一系，其社會能見度顯然要黯淡許多。由於族群人數極少，再加上與周邊強勢族群密集往來和長期通婚的結果，其族群文化流失之迅速，可見一斑。然而，從九〇年代始，其族群意識逐漸萌芽，一連串族群文化之復振活動逐一展開，這其中，即包含了曾經中斷數十年、為沙阿魯阿極富特色的一個祭典——貝神祭。作為一種特殊祭儀，貝神祭具備了所有形構出一個祭典的重要條件：動人的傳說、神祕的儀式以及悠揚神聖的樂舞。此一祭典，曾經受原舞者的青睞而以「迷霧中的貝神」為名搬上舞臺展演；祭典的祭歌和沙族的其他傳統歌謠也曾與同為南鄒族之一系的卡那卡那富（Kanakanavu）一起以「南部鄒族民歌」榮獲金曲獎最佳民族樂曲專輯獎的殊榮。這一切，都顯見這個祭典的特殊，如果不是曾經中斷過那麼長的時間，此祭典所蘊藏的文化能量恐怕要更為巨大。

關於貝神祭，今有一則與之相關的起源傳說，傳說中清楚地說明了沙族人之所以舉行貝神祭的由來。由於傳說（Legend）是口傳文學散文敘事體中的一大類別，其因為和人們生活中的種種史地元素相涉而充滿著濃厚的歷史性與地方性，只是口傳敘事過程所必然產生的變異所致，而無法純然將其視之為歷史，但也正因為這是一種集體性的口頭創作反而更增添其文學價值。今沙語中並無與傳說一類相對應的詞語，類似像貝神祭起源傳說這樣的敘述，沙語稱之為“Ahlama kiariari”，“Ahlama”是「老人的話」，“kiariari”是「以前」，而以前老人所講的話則都是指真

[1] 2008年4月23日，行政院通過「賽德克族」之正名案，使得賽德克族繼花蓮撒奇萊雅族之後，正式成為台灣第14個原住民族。

實的事情。^[2]由此，我們可略窺沙族人面對此一傳說的態度，因為在大部分的部落民族中，神話傳說之所以讓人深信不移，除了被人們視之為史實外，更重要的是這之中還蘊含著一種近似於宗教般的信仰力量。本文即以沙族之貝神祭起源傳說作為主要探討對象。首先，蒐羅比較早期各種調查紀錄中所記載的貝神祭起源傳說，除了對相關問題進行考索外，也盡可能地梳理出此一傳說在歷史時空中流傳發展的演變脈絡；其次，在沙族當代口傳中，貝神祭起源傳說又呈現出何種面貌？其在相較於早期文獻記載後的發展如何？而在祭典已然復振的當代，祭儀與傳說之間又產生了怎麼樣的一種互動關係？最後，綜合上述討論，歸結出貝神祭起源傳說對於當代沙族人所具有的功能與意義。

二、沙阿魯阿與貝神祭

（一）「南鄒族」之一系——沙阿魯阿

1、「北鄒」、「南鄒」與「鄒族」

沙阿魯阿乃是指今日居住地區分佈在高雄縣桃源鄉桃源村、高中村荖濃溪兩岸，以及高雄縣三民鄉^[3]民權村楠梓仙溪旁，人口總數約五百人，自稱為 Hla'alua 的一個族群。今日所謂的「鄒族」（過去稱曹族），即是由沙阿魯阿與高雄縣三民鄉的卡那卡那富（Kanakanavu）以及阿里山鄒三個族群所組成。然而，由於此三個族群在語言、習俗上有著明顯的差異，再加上日治時期對台灣原住民族提出具體分類的專家學者們各有其不同的學術立場與認定標準，使得長期下來在族屬問題上，這三個族群始終在「單族群說」（鄒／曹）、「兩族群說」（北鄒／北曹、南鄒／

[2] 講述人：游仁貴（男，59歲，沙族排剪社人），筆者於2006年12月31日在高雄縣桃源鄉高中村訪問紀錄。沙語約略有與神話相對應之詞語稱“kisualahiam”，即神話故事，還有一詞語“hliparahla”意為奇異時代，所謂奇異時代是指很奇怪的時代，那時動物和人還可以溝通，可以對話，但據講述者表示貝神祭起源傳說並非 kisualahiam，而是 Ahlama kiariari。

[3] 高雄縣三民鄉於2008年4月1日起已正式正名為那瑪夏鄉，成為繼嘉義縣阿里山鄉之後全國第二個成功正名的原住民鄉鎮。

南曹)與「三族群說」之間分合擺盪。^[4]長久以來,由於阿里山鄒在人口數量、分佈地域與歷史能見度上皆佔有較大的優勢,這使得沙阿魯阿與卡那卡那富的族群定位一直不甚明朗。然而日治以後,據林曜同表示,阿里山鄒大約從1990年代初積極聯絡卡那卡那富與沙阿魯阿,使得「南曹族」與「北曹族」、「南鄒」與「北鄒」的分類論述逐漸廣為人知,並經常出現在各種學術相關著作當中。這也影響到過去對「南曹族」與「北曹族」、「南鄒族」與「北鄒族」的分類論述相當陌生的卡那卡那富與沙阿魯阿逐漸開始於日常生活中使用這些名詞。^[5]因此,對於在今日經常以兄弟關係相互比擬的鄒族三族群而言,其族群關係與族群定位在近年來開始出現較為多元的自主性論述。

2、四大社群及四個系統

沙阿魯阿在清代文獻中有「內優(幽)」、「美籠」、「頂四社」等別稱;日治時期因本族主要是由四個社所組成,因此被稱為「阿里山下四社」^[6]以有別於「阿里山頂四社」,或另稱為「上四社」以對稱於其下游流域魯凱族之「下三社」,或逕稱為「四社番」。^[7]茲將四個社的名稱及位置簡述如下:^[8]

(1) 排剪社(paicians):

位於荖濃溪和埔頭溪河流處北側山腳台地,現為高中村派出所及學校所在地,社民分佈在第一部落、第二部落及檢查站等三地居住。

[4] 關於從日治初期始,歷來學者對鄒族的分類方式詳見劉斌雄,〈沙阿魯阿族的社會組織〉,《民族學研究所集刊》28期(1969秋季號),頁67-70。林曜同,〈建構與分類:「南鄒族」Kanakanavu的族屬論述〉,《國立台灣大學考古人類學刊》64期(2005.12),頁105-109。

[5] 林曜同,〈建構與分類:「南鄒族」Kanakanavu的族屬論述〉,頁120-121。

[6] 這裡所謂的「阿里山下四社」是指布農族蘭社群(Takopulan)、卡那卡那富(Kanakanavu)以及將沙阿魯阿的四個社合併為兩大社,即排剪大社(含雁爾及塔蠟裕)和美壠大社。

[7] 小島由道著,中央研究院民族學研究所編譯,《番族慣習調查報告書〔第四卷〕鄒族》(台北:中央研究院民族學研究所,2001〔1918〕),頁5、12。

[8] 高雄縣桃源鄉公所編,《梅花與貝神的邀約:成果手冊》(高雄:高雄縣桃源鄉公所,2003),頁4。

(2) 美隴社（viranganu）：

位於荖濃溪東岸，塔羅流溪河口對岸台地，社民散佈在荖濃溪和寶來溪間的廣大區域，以及楠梓仙溪那富翁台地。

(3) 塔蠟裕社（talalalhvu 或tatongo）：

位於塔羅流溪北岸山頂，由於交通不便，社民已悉數遷移到排剪社居住，此地現已無人居住。其領土原在荖濃溪西岸rasahla溪與塔羅流溪之間，以南即為排剪社領土，現兩社領土已合併。^[9]

(4) 雁爾社（kaluvunga 或 kalubunga）：

位於荖濃溪西岸河階台地，kalubunga 為其社名，該社人稱為 hlihlara，是四社中最北端的部落，其領土從 rarahla 溪到拉克斯溪之間。日治時代，社民散居於荖濃溪西岸的耕地，現又回到原址及鄉公所所在地居住。

此外，根據移川子之藏及衛惠林之調查，沙阿魯阿之組成依其父系氏族群或嗣系群以及起源之不同，可分為四個系統，即拉蘇納系統（Toma-lalasunga，以雁爾、排剪、塔蠟裕三社為主）、美隴系統（Toma-marugisala，以美隴社為主）、卡那卡那富系統（Toma-tal-kanakanabu）及漢族系統（Pakisia）。“Toma”乃族系之意，故族系之專名如 Toma-lalasunga 乃謂其由祖先之發祥地 lasunga（拉蘇納）遷來的系統；Toma-marugisala 則表示其祖先曾聚居於雁爾社對岸之 marugisala 臺地；而第三個氏族群 Toma-tal-kanakanabu 乃為卡那卡那富系統之移民；此外還有一個漢族子孫成立之氏族，稱其為漢人 Pakisia。上述四個系統中，卡那卡那富系統及漢族系統人數較少，是較晚之新進者，至於美隴系統以及拉蘇納系統則構成了沙阿魯阿的主幹，戶數約佔全體之八成。^[10]

[9] 過去的四大社如今只剩下三社，其中的塔蠟裕社不知何故已消失，今部分沙阿魯阿人認為語言及文化與其略為相近之高雄縣三民鄉卡那卡那富可能就是此一消失的塔蠟裕社（兩族群流傳有相同祖居地之傳說），唯卡那卡那富並無此一說法。

[10] 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一著，黃文新譯，《臺灣高砂族系統所屬の研究》第2冊，（台北：中央研究院民族學研究所，1988〔1935〕），頁76-79，未刊稿。見衛惠林、余錦泉、林衡立，〈臺灣省通志稿·卷八同胄志〉第2冊，《臺灣省通志稿》第24冊（台北：捷幼出版社，1965），頁261。

3、夾縫中的族群

沙阿魯阿人口數僅五百餘，又因地理環境等因素，使其夾處在北鄒、布農、魯凱、平埔與漢民族等相對強勢的族群間輾轉遷徙，尤其後來布農族郡社群進一步從南投、台東遷移至其今之領域時，更對其族群文化造成莫大衝擊。^[11]時至今日，其日常生活已明顯被布農化與漢化，族人普遍能口操流利之布農語或漢語，但對於族語卻只有約莫六十歲以上的老人通曉；而約在百年前陸續從桃源鄉遷移至三民鄉之沙族人（約一百餘人），今日不論老少，已無人能通族語；根據語言學家的研究，沙語如今已是瀕臨滅絕的語言之一。因此，對於這個身處在夾縫中的族群，在族群文化日益受到重視的今天，其族人亦積極舉辦各種傳統文化之復振活動，而此族群所獨有之貝神祭，在整個過程中明顯受到更多的關注。

（二）沙阿魯阿的第一大祭——貝神祭

早期在外來勢力與西方宗教還未進入台灣原住民族的居住領域前，其尚能固守住自己的宗教信仰，當時各種大大小小、繁簡不一的祭典儀式在他們的日常生活中廣泛地展演著，而除了較為常見的農耕祭儀外，有些族群尚有一些特殊祭儀。衛惠林即曾將台灣原住民的祭儀區分為普通可定期的「歲時祭儀」與「臨時祭儀」兩種，其中在歲時祭儀中又有一種屬於「特殊祭儀」，其所例舉之此類祭儀有賽夏族之矮靈祭、沙阿魯阿族之密阿道敖祭、卑南族之猿祭與大狩獵祭。^[12]而衛氏在此所說的沙阿魯阿族之「密阿道敖祭」正是指今日的「貝神祭」，沙語稱為“Miatungusu”。關於貝神祭，早期日本學者以佐山融吉（1915）及河野喜六（1918）所做之調查較為詳盡；日治以後除了衛惠林（1965）與劉斌雄（1969）外，其他以台灣原住民祭儀為主要調查對象者，卻少見貝神祭之相關研究，這主要是因為受外來宗教傳入等因素的影響，貝神祭的舉辦曾經中斷數十年之

[11] 據劉斌雄當時的調查，沙阿魯阿與布農族的人口比例為1：11，可謂處於極端的劣勢中。見劉斌雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《民族學研究所集刊》28期，頁74。

[12] 何聯奎、衛惠林，《台灣風土志·下篇》（台北：台灣中華書局，1956），頁76。

久，^[13]直到1993年，由於國家戲劇院台灣原住民樂舞系列鄒族篇的演出，沙阿魯阿、卡那卡那富及阿里山鄒三族群皆應邀表演傳統歌舞，其後族人始意識到保存族群文化的重要，因此從1994年起，隨即依照傳統重新舉辦兩年一次的貝神祭，並於1996年成立宗親會，^[14]同時貝神祭也改為每年舉辦。

貝神祭是沙阿魯阿在稻米收成後每隔二年（或三年）由全社所共同舉辦之例行大祭，是該族場面最為盛大的宗教儀式；據說古時原為每年舉行，後因祭典消耗過大，才改成二年或三年舉行一次，其祭期長達數天，在最後一天祭期結束後即為新的一年。^[15]過去日人稱此祭典為「兩年祭」，此外亦有「禘祭」與「聖貝祭」等別稱。所謂「禘祭」，乃衛惠林表示此祭典主要的祭祀對象為本族太祖之靈，祭儀的動機係由族祖之故地邀請太祖之靈來享豐年，有如周禮的「禘」。^[16]至於「聖貝祭」或今所稱「貝神祭」，則是因為在祭典當中有一沙語稱之為“takiiaru”（貝殼）的聖物，此一聖物不僅在祭典過程中扮演要角，是整個祭典的靈魂外，它更牽涉到沙阿魯阿貝神祭之由來。也因此，在今日提到貝神祭就必須提到聖貝，而提到聖貝則必須提到一則貝神祭的起源傳說，對此一傳說，筆者將於下節論述之。

今就貝神祭之祭典性質觀之，此祭典確實是屬於一種特殊祭儀，其早期祭典之繁雜，甚至曾經讓實際深入調查的日本學者都感到困難。在胡台麗對台灣原住民祭儀所歸納出的五種類型中，它同時符合之中年度轉換的「聚落複合性大祭」以及「特殊對象祭儀」（指祭祀對象如神、祖靈、異靈、敵靈等）兩類。^[17]此

[13] 據移川子之藏所載，其調查時最近一次舉辦貝神祭的時間為1930年，倘若以此時間為中斷之始，一直到1994年祭典開始復振，則中斷的時間有64年之久；若據其族人說法，戰後即不曾舉辦祭典，則祭典至少也中斷了有50年。

[14] 此處之宗親會乃桃源鄉族人所成立，而「三民鄉沙阿魯娃宗親會」則於2002年成立。

[15] 劉斌雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，前揭書，頁146-147。

[16] 衛惠林、余錦泉、林衡立，〈臺灣省通志稿·卷八同胄志〉第2冊，〈臺灣省通志稿〉第24冊，頁276。據《春秋·公羊傳·文公二年》載：「大禘者何？合祭也。」《周禮》曰：「三歲一禘。」因此，「禘」是古代每三年一次在太廟中合祭遠祖先神主的一種祭祀。

[17] 此五種類型為：單一性生計活動祭儀、聚落複合性大祭、特殊對象祭儀、生命禮儀、巫術與治療禮儀。見胡台麗，〈台灣原住民族的祭典儀式：現況評估〉，《文化展演與台灣原住民》（台北：聯經出版社，2003），頁282。

外，根據相關研究，台灣原住民族之農耕祭儀乃是以粟作儀禮為中心，呈現出非常一致的粟祭儀文化。^[18]以同族系之阿里山鄒以及卡那卡那富為例，其皆以小米收成後之祭儀為部落中之大祭，並且以小米的收割得知一年的推移，然而沙阿魯阿之貝神祭卻是在旱稻收成後所舉行的大祭，且同樣視為一年之更始；由於稻米並非本族固有之農作物，乃係其與平埔族接觸後所傳入，故以其作為舉行貝神祭之依憑，可謂頗為特殊。

三、早期文獻中的貝神祭起源傳說

關於貝神祭起源傳說，在過去日本學者的調查報告中雖多有記載，但頗為零散，因此若以記錄之完整性以及與當今族人口傳之貼近程度看來，當以劉斌雄於1969年所載最具代表性，茲敘述如下：

根據沙族的傳說，該族遷移到此地來前，曾居住於東方!a!suŋa之地，是矮人kaβurua所居之地。傳說沙人與矮人相處得甚融洽。矮人有傳世的寶物——聖貝takiaru（傳說有數十個之多，並沒有一定數目，能自由自在的飛翔於天界），每年舉行盛大的祭典供薦於聖貝，求境內平安豐收、豐獵，以及族人的旺盛。沙人離開該地時，美壠社的祖先自矮人處分得若干聖貝，定居此地以後依照矮人的方式每年舉行miatonoso的祭典。其餘二社，羨慕美壠社有聖貝，且每年能舉行盛大的祭祀，故二社人窺美壠社人之不備，各自盜取若干聖貝回去，此為二社也舉行miatonoso祭典的由來。不過兩社人都怕給美壠社人看到盜來的聖貝，故在祭典中最重要的聖貝薦酒一節，一定在室內閉門舉行。這與美壠社在室外舉行者，大相逕庭。三個社的祭典都有相當大的差異。^[19]

以上所言清楚說明了聖貝與貝神祭的由來。然而，若從此一傳說

[18] 同上註，頁280。

[19] 同註15，頁147。劉斌雄於1963年到高雄縣桃源鄉做為期二個多月（自該年11月14日至翌年1月28日）的沙阿魯阿族社會組織之實地調查，調查的範圍雖未及高雄縣三民鄉的美壠社人，但仍包含了桃源鄉雁爾、排剪及美壠三社，雖然此全文乃是以初稿體裁刊出，故有少部分行文及引用上的錯誤，但對於瞭解戰後初期的沙阿魯阿族群，仍然是一篇重要且有價值的調查報告。

的整體流變看來，其中有三處可再做進一步探討。其一，是沙族人口傳中重要的祖居地「拉蘇納」（lasunga）；其二，是聖貝的擁有者「矮人」（kaburua）；其三，是聖貝的傳承者美壠系統（Toma-marugisala）。這三者對於沙族人而言，拉蘇納是地理名稱，矮人是歷史人物，美壠系統傳承聖貝則是歷史事件，而不論何者，對其族群顯然都極具意義。同樣地，這三者對於傳說（Legend）而言，更是在形構過程中不可或缺的重要敘事元素，因為一則傳說除了主要情節的發展外，其他各種歷史地理元素總是與故事情節在虛實之間相互交錯、彼此滲透，這不僅是傳說有別於神話（Myth）與民間故事（Folktale）等其他口傳散文敘事體最為明顯的不同之處，更由於這些歷史地理元素多廣為人知，從而更增加了傳說的可信度與說服力。

（一）傳說中的祖居地——拉蘇納

拉蘇納，在今日沙族人認知中為「東方日出之地」，是其族群過去重要的族祖故地。此一說法，在衛惠林（1965）及劉斌雄（1969）調查時已是不移之定說，但若往上追溯，在日治時期日人之調查報告中則尚未有定論。

今觀前述沙族四個系統中的拉蘇納系統（Toma-lalasunga）乃是以其故地 lasunga（拉蘇納）作為系統名稱，故此系統視拉蘇納為祖居地，較無疑問；但美壠系統（Toma-marugisala）之系統名稱 marugisala 臺地已是在今日的荖濃溪沿岸，在日治時期的調查中，其並不清楚究竟從何處遷移至此，當時美壠系統雖有拉蘇納之地的記憶，但並無以拉蘇納為祖居地的說法，因此移川引沙族人口碑認為，美壠系統因為較拉蘇納系統早遷移至荖濃溪沿岸，所以才不詳其故地。^[20]此外，馬淵東一亦持同樣的看法，表示沙族人中只有少數人知道其故地拉蘇納是在中央山脈的那一邊，但對正確方向則全然無知，此乃是因為從祖居地遷移到他地後，喪失了對故地的記憶所致。^[21]日治以後，劉斌雄先承移川之說，認為傳說中沙族之兩系統原操不同的語言遵守不同的慣習，而（今

[20] 移川子之藏等，《臺灣高砂族系統所屬の研究》第2冊，頁79-80。

[21] 馬淵東一著，余萬居譯，〈山地高砂族的地理知識與社會、政治組織〉，《馬淵東一著作集》v.1:2（台北：中央研究院民族學研究所〔1974-1988〕），頁415-416，未刊稿。

日)美壠系統與拉蘇納系統同以拉蘇納為祖居地的說法，也許是兩系統褶合後所轉借；但是劉氏之後卻又援引自己調查的資料，即美壠社在拉蘇納之地自矮人 kaburua 處獲得聖貝，再結合移川之調查美壠系統是最早到達荖濃溪者，進而推測美壠系統是沙族從拉蘇納之地遷來的第一波，^[22]唯此一推測明顯與其前述轉借之說不同。

事實上，不只貝神祭起源傳說曾言及拉蘇納，沙族以及其周邊族群的口傳中都不約而同提到了拉蘇納這個地名。

1、沙族其他口傳中的拉蘇納

(1) 洪水神話

在沙族的洪水神話中，說玉山洪水退潮後，鄒族人分散成三派（北鄒、卡那卡那富、沙阿魯阿）到各地，沙族人祖先直往東方日出之拉蘇納，這原是小矮人的居住地。^[23]此一故事將洪水神話與拉蘇納之地相互結合後因而造成神話的傳說化與地方化，同時也使得原本可能僅是現實中的地名，卻因為一腳跨進神話的領域而一舉拉大了人們在觀感上的時空間距。

(2) 遷徙傳說

今沙族人之族群起源傳說，主要以起源於玉山及拉蘇納為要；其中言及拉蘇納者，或說直接起源於此，或之前先在玉山然後才遷移至此。而值得注意的是，在日治時期的遷徙傳說中提到拉蘇納時，它都只是族群遷移時一個單純的據點而已，並未明言拉蘇納是矮人所居之地。

2、其他族群口傳中的拉蘇納

馬淵東一曾說：「暫且不問是同族系統的名稱，或為異族系統的名稱，總是有一些古老的地名和現用的新地名並立交錯而殘存。……那些古老的地名，往往或多或少地附帶些傳說和記

[22] 劉斌雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，前揭書，頁98、102。

[23] 游仁貴主編，《南鄒沙阿魯哇神話傳說故事》（高雄：高雄縣桃源鄉高中村社區發展協會，2005），未刊稿。

憶。」^[24]事實上不只是沙族人，其周圍族群也有關於拉蘇納這個古老地名的傳說與記憶。以北鄒為例，其曾提到沙族人（可能只是其中一部分）從玉山下來，最初是到“yasunga”之地，yasunga是在越過荖濃溪山脈東方有如嘉義平原的平地，在中央有個大池塘，移川推測可能是今日台東關山、池上一帶；此外，卡那卡那富也有其故地“natsunga”可能也是指 lasunga 的說法。^[25]若就族群間之音韻變化分析，北鄒語的“y”音及卡語的“n”音皆相當於沙語中的“l”音，因此馬淵東一認為上述所謂的“yasunga”、“natsunga”及“lasunga”可能是指同一個地方。此外，再據台東新武路溪一帶（Lito〔利稻〕丘陵）布農族所傳，其在佔據該地前乃是沙族人所住，並且於遷入之時還曾遭遇其族人猛烈的抵抗。^[26]

承上所述，拉蘇納不只出現在貝神祭起源傳說中，它更廣泛出現在沙族其他神話傳說與周邊族群的口傳之中，可見此一傳說中的地名當是實有其地，因而成為眾多族群共有之地理知識與歷史記憶；至於其所在位置究竟於何，由於日治時期沙族人所知並不多，對於正確位置更是眾說紛紜，然而今日沙族人在歷經幾次的尋根活動後，普遍以台東新武路溪上游（利稻附近）為定說。馬淵東一認為，若拉蘇納確指新武路溪之利稻，則可能因為此地被布農族人佔領已久，而要前往此處之中間地域（荖濃溪上游一帶）又先後被北鄒及布農族所侵佔，且南鄒族勢力微弱並無持續性出草遠征與狩獵的實力，才導致其對故地記憶的模糊不清。^[27]

由於口頭傳說並不能準確地傳達出時間概念，因此雖然我們無法從傳說中得知沙族人從拉蘇納遷移至現今居地究竟已有多久的時間，但從中村孝志所製之荷蘭時代的「台灣番社戶口表」觀之，^[28]沙阿魯阿這個族群早在 1650 年就已經出現在當時荷蘭人北

[24] 馬淵東一，〈山地高砂族的地理知識與社會、政治組織〉，《馬淵東一著作集》v.1:2，頁374。

[25] 其傳說沙族人與卡那布族昔時同住在Natsunga，因大洪水，前者逃往Tanungintsu，後者逃到Naʼusurana（籐包山）。見移川子之藏等，《臺灣高砂族系統所屬の研究》第2冊，頁71、81-82。

[26] 同註24，頁416。

[27] 同註24，頁374、416。

[28] 中村孝志著，吳密察、許賢瑤譯，〈荷蘭時代的台灣蕃社戶口表〉，《台灣風物》44卷1期（1994.03），頁222-223。

部集會區（台南以北，大甲溪以南）的戶口統計資料中，可見其在離開拉蘇納之後的文字信史至少有三百五十年，而沙族人自己更推算出其於拉蘇納的時代應該距今有五百年。是以拉蘇納之地如此頑強地保留在族人的集體記憶之中，這對於已歷經多次輾轉遷徙後的沙族人而言，顯然具有追本溯源的特殊意義。然而，這些殘存的記憶在歷經幾百年的口耳相傳後也已經足夠讓拉蘇納時代的歷史演變成傳說，即從早期族群遷徙中的經過地或祖居地，而成為今日貝神祭起源傳說中矮人將聖貝贈予族人的重要據點。

（二）聖貝的擁有者——矮人？

在前述貝神祭起源傳說中，曾提及拉蘇納這個地方是矮人 kavurua 所居之地，聖貝原為矮人傳世的寶物，族人要離開拉蘇納時矮人以聖貝相贈，並囑其舉行祭典；簡言之，矮人乃是此聖物的擁有者。對於沙族傳說中所提及的矮人，當是其來有自，因為在台灣各原住民族傳說中，矮人是其中一種很特殊的人物，並不只在賽夏族，他更廣泛地出現在各族傳說中，這使得其相關事蹟之流傳範圍幾乎遍及台灣本島（尤以山地民族為要）。然而，倘若我們從時間的維度檢視現今所有與貝神祭相關之傳說，卻不難發現，矮人與沙語中的“kaburua”以及「聖貝」之間有清楚的連結，卻是較為晚期的說法。

在早期佐山融吉（1915）的調查中，只提到聖貝乃是「祖先所傳下來的」；^[29]而無獨有偶，在河野喜六與小島由道（1918）的記載中也說「在主祭家中，藏著自古傳下來稱為 tákiaru 的寶物」，「因為祖先的靈宿於貝殼中，所以我們皆小心地保存它，同時每年祭祀一次，並供以酒肉」。^[30]因此，在他們的調查中都只說貝殼乃是祖先自古所傳，或說是祖靈的居所而已，而一直要到移川《臺灣高砂族系統所屬の研究》（1935）中，才開始在貝神祭起源傳說中出現 kaburua 的蹤跡，但必須注意的是，在移川此一階段的調查，沙語中所謂的“kaburua”是否正是指今日貝神祭起源傳說中的「矮人」？仍有待以下之探討。

[29] 佐山融吉著，余萬居譯，《蕃族調查報告書——曹族》（台北：中央研究院民族學研究所，1983〔1915〕），頁199，未刊稿。

[30] 小島由道，《蕃族慣習調查報告書〔第四卷〕鄒族》，頁74。

1、眾說紛紜的異系種族

據移川所調查，在拉蘇納時代傳承著當時在其地或周圍曾有過種種的異族居住，而其中一種即為kaburua。移川云：^[31]

在 Arulipa（拉蘇納時代的另一種族）東方有更廣泛的平地，在其地有稱謂Kaburua的異系種族。在四社蕃口述人之中，有人認為係布農族之所謂 Bantalang（阿美族）。……四社蕃至今仍有祖先 Miatongusu 之祭祀，每二年舉行一次，其時要祭一種貝，稱謂takearu。這個貝據說尚在 Lasunga 時代，由Toma-lalasunga（拉蘇納系統）從 Kaburua 手中得來者，後來演變為四社蕃通行的祭禮。這個 Kaburua 族似相當有名的部族，不僅聞名於四社蕃，而在卡那布蕃及北鄒族之間亦有所聞知，相傳這個種族似有可怖的食人風習。……但在四社蕃口述者並無如此傳說，除了取得前記之 takearu 貝的話之外，排剪社傳說 Toma-marugisala（美瓏系統）是出身於 Kaburua，又美瓏社說 Toma-lalasunga（拉蘇納系統）起初是從 Kaburua 而來到 Lasunga 云。……據雁爾社口碑所傳，Kaburua 有兩種，其一是普通身高，另一為小人，兩者都與 Lasunga 人為親密。^[32]

由上文可知，kaburua 這個在拉蘇納時代頗為有名的種族在當時流傳有許多異說，北鄒及卡那卡那富都說他是一種食人種族；^[33] 布農族則認為是阿美族人；而沙族人自己則有矮人（小人）、阿美族人及普通身高者三種說法。除此之外，沙族人不僅未曾聽聞 kaburua 有如同北鄒與卡那卡那富所言之食人傳說，反而還自 kaburua 處得到聖貝，甚至如傳說中所暗示，沙族人與 kaburua 之間可能還有某種淵源等，皆足見彼此關係之密切。

[31] 本段引文中之括號說明皆為筆者按。

[32] 移川子之藏等，《臺灣高砂族系統所屬の研究》第2冊，頁84-87、89。

[33] 卡那卡那富及北鄒皆有Kaburua這個種族的食人傳說，在卡語中稱此食人種族為“Kaburua”，與沙語同音；北鄒雖稱“Kabuyuana”，但北鄒語之“y”音，相當於卡語中的“r”或“n”音，且“-ana”是附在地名、氏族名、種族名後之接尾語，因而Kabuyuana必定為Kaburua無疑。同上註，頁85-86。

2、引人想像的阿美族傳說

(1) Vavokul氏族

承上所述，移川之後更進一步引阿美族之相關傳說，以為如果kaburua為阿美族人，則沙族人的祖先應與阿美族人有所關聯。其言：

然則若這個 Kaburua 即為東方平地的阿美族時，四社蕃之祖先似與之有點關係。一方面阿美族之間也有口碑暗示其曾有些聯絡的蛛絲馬跡，尤其有關 Vavokul 氏族的口碑，是宜應注意的。這個氏族主要在台東縣下之阿美族之間，昔時其一部份分派出來，從台東新開園之湖水附近或花蓮玉里安通附近而入山地，成為布農族云，或說前往比布農族還要西方的地去云。……又說其起初住在內本鹿方向山地，一部分下山到平地成為阿美族，其餘則成為布農族。……據住在新武路溪之布農族所傳，其西方的 Vavokul 至今尚在。而部分阿美族之年長者，對於 Vavokul 氏族究竟是否為阿美族原有的族屬，也有懷疑者。在馬蘭阿美族曾有議論爭執時，他們舉拳向 Vavokul 氏族翹起拇指、食指、小指質問知否？以示嘲笑。翹起三指在阿美族間是代表竈之意，即撐鍋燒煮用三個石頭，意即你們祖先皆為山居之人，做竈煮炊尚不知，食物都生吃，安知其他事物。……Vavokul 氏族與四社蕃之祖先似有某種關係之跡象。唯這僅根據居住地及移動的方向推測，如無其他有力的資料為證，也只止於想像而已。^[34]

(2) Makato種族

由於北鄒與卡那卡那富皆不約而同提到 kaburua 乃是一種食人種族，而台灣原住民各族口傳中有食人種族傳說者其實並不多，除了鄒族外，其中較富盛名者正是阿美族的傳說，據說其食人種族有二，一為 Arakakai，另一則為以下移川所提到移往西方山地的 Makato。

在花蓮縣玉里下勝灣社住有 Virangan 氏族，一說其為

[34] 同註32，頁87。

Vavokul 氏族之分派，這引人想起四社蕃 Viranganu（筆者按：美壠社）之名稱。……而下勝灣社口碑說，住在花蓮附近的食人種 Makato，不知因何理由而向玉里西方山地現在布農族所居住的 Apoʔdan 社附近之地移居，所建立的蕃社名稱為 Ma-apor，其後下落不明……。四社蕃雁爾社認為 lasunga 及 Marukisala 純為地名而非氏族名，其社名或種族名各為 Ma-apara 及 Talupangoalai。而 Ma-apara 與 Ma-apor 兩者一見甚為類似。然而這個 Virangan 與 Viranganu，又 Ma-apor 與 Ma-apara，是僅止於名稱的類似，或果真有互相關係與否不詳。^[35]

從上述移川之調查結果觀之，很明顯其敘述中將聖貝贈予沙族人的 kaburua 並未明言為矮人。再者，從沙族傳說中 kaburua 與沙族人如此親密友好，以及沙族之拉蘇納系統與美壠系統互指對方與 kaburua 有所關係，若再加上阿美族及布農族傳說中的 Vavokul 氏族與 Makato 種族之移動方向，以及部分社名與種族名稱雷同等諸多巧合觀之，kaburua 與聖貝在移川此一階段的調查中，與矮人的關聯似乎尚不明顯。

3、矮人傳說中的形象比較

在整個貝神祭祭典及其相關傳說中，矮人 kaburua 只僅僅出現在貝神祭起源傳說裡，而其主要功能即如同傳說中所言為贈予聖貝，並言及矮人與沙族人相處融洽。然而，如果我們承認所有的文本之間都具有一定程度的互文性（口傳文本尤是），那麼觀察此族群其他與矮人相涉之傳說中的矮人形象則會是一種有意義的比較。

今所見之沙族傳說，尚有兩則故事與矮人相關。一則說：「矮人（kaburua）往昔居住在東南方（現 calisian〔筆者按：魯凱〕族地區），有時會到他族之地出草。據說其身長約二、三尺，但頗有力氣並會使用長刀。」^[36]另一則今取名為「飢荒的故事」，故事說有一次飢荒，一老人誤闖地底見到一群矮人（kaburua），其住處有豐富的食物。矮人因排泄少，故羨慕老人

[35] 同註32，頁87-89。

[36] 小島由道，《番族慣習調查報告書〔第四卷〕鄒族》，頁18。

吃多排泄也多，因而請求老人教其吃飯之法。老人在偷到地底下作物的種子後，隨即設計以斧頭劈開矮人肛門使其致死後，再趁亂逃回地面。^[37]這兩則傳說，前一則所描述的矮人大致與今台灣其他原住民族矮人傳說中的形象相符，即身短力大，是個會出草的異族；至於後一則傳說則在鄒族三個族群中皆有流傳，但將地底人等同於矮人則是近代沙族人才出現的說法；只是無論哪一則傳說中的矮人，在和貝神祭起源傳說中的矮人形象相較後，其差異不可謂不大。

今觀沙族之貝神祭，其祭典性質實接近於祖靈祭，此祭典雖因聖貝而顯其獨特，但不可否認從其祭祀過程與祭祀對象來看，所謂的聖貝或貝神實乃祖靈的象徵。是以對於聖貝的擁有者，在早期佐山氏及河野氏的調查中，都只提到聖貝乃是祖先所傳，直至移川時才開始出現 kaburua 之稱，但此時的 kaburua 仍然具有很大的歧義性；此外，我們在比較沙族傳說中矮人的形象後，也發現其與貝神祭起源傳說中的矮人形象有著不小的落差。日治以後，衛惠林仍承前人之說，表示聖貝乃為「太祖所有」，一直要到劉斌雄的調查報告中，才在 kaburua、矮人及聖貝三者之間出現清楚的連結。由此一脈絡觀之，將沙族貝神祭起源傳說中之 kaburua 等同於矮人並且給予族人聖貝的說法，乃是在此一階段才逐漸發展穩固。

（三）聖貝的傳承者——美壠系統／拉蘇納系統？

在劉斌雄的調查中，說美壠社人從矮人處分得若干聖貝，其餘兩社羨慕其擁有聖貝與祭典而盜取之，顯示美壠社人是聖貝的傳承者，此說亦同於稍早衛惠林之調查，^[38]同時也是當今沙族人共同的認知。然而，我們在檢視其他異文與相關資料後，對此一說法仍宜持較保留的態度。

[37] 游仁貴主編，《南鄒沙阿魯哇神話傳說故事》。

[38] 衛氏云：「據稱此物是古時太祖所有而於民族遷徙之初，由Biragana（美壠）社傳承之，後來各社就此分取若干，由各社裕祭司祭擔任保管。」其與劉斌雄文本相比，同處為美壠社為聖貝之傳承者，異處則為聖貝是太祖所有而非矮人所贈，以及無其他二社盜取聖貝之說。見衛惠林等，〈臺灣省通志稿·卷八同胄志〉第2冊，《臺灣省通志稿》第24冊，頁278-279。

1、與當今說法迥異的早期傳說

如前所述，從日治時期移川所做的調查結果顯示，聖貝是在拉蘇納時代時，拉蘇納系統從 kaburua 手中所得來，後來才演變為沙族人通行的祭禮，因此聖貝的傳承者理應為拉蘇納系統而非今所言之美壠系統。事實上，劉斌雄調查時明顯注意到這個矛盾，但是他認為因為現在（1969）雁爾、排剪、美壠三社的報告人一致承認貝神祭是美壠社固有的大祭，亦即雁爾、排剪兩社原來是沒有的，但這兩社人羨慕美壠社的熱鬧，偷偷從美壠社偷若干聖貝回去，學美壠社的樣子舉行貝神祭。^[39]因此，劉斌雄以其調查之時的口傳為本，再進一步參酌移川之研究，對沙族的形成過程作出以下推測：

最初來到荖濃河流域者為 toma:marukisala（美壠）系統，是從 !a!suŋa（拉蘇納）地方遷來的第一波。在該地方與 kaburua 族接觸而接受 kaburua 族特有的 miatoŋoso 祭儀。本系統也許是 kaburua 族的一支；因為後來從 !a!suŋa 地方來的 toma:la!lasuŋa（拉蘇納系統）及 tomatal-kanakanabu（卡那卡那富系統），均無此習俗……。^[40]

劉斌雄指出美壠系統乃是與拉蘇納的先住民矮人 kaburua 族接觸而學到祭典，而以其調查時其他兩系統表示過去並無此習俗而認為美壠系統可能是 kaburua 族的一支。然而，此一說法明顯忽視上述移川的調查結果。況且，較諸兩系統之系統名稱，美壠系統記憶中之故地 marugisala 已在今日的荖濃河流域，反觀拉蘇納系統卻依然記得其更早之祖居地；而由於拉蘇納之地是沙族傳說中與 kaburua 相遇的重要地點，所以忽視拉蘇納系統與 kaburua 之間的關聯並不適宜。此外，所謂的拉蘇納系統「均無此習俗」更足證劉氏調查之時，拉蘇納系統已經遺忘其昔日確曾有過此一習俗，因為在更早佐山氏及河野氏的調查中，都還曾從排剪、塔蠟裕以及雁爾三社（即拉蘇納系統）記錄下貝神祭之若干儀式，且當時並無此祭典是由美壠社窺盜而來之說。

承上所述，由於口傳文學具有明顯的變異特質，它在漫漫

[39] 劉斌雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，前揭書，頁102。

[40] 同上註。

的時空長河中不斷流動著也不斷變動著，在這個過程中任何時候的「文字記載」因為整個口頭傳承系統仍然繼續在時空中運轉之故，因此只能被視為是一種「暫時性的凝結」，^[41]且此一暫時性的凝結當然也只是整體流傳面向的一隅。然而，當今日之口傳（美瓏系統為聖貝傳承者）與昔日之口傳（拉蘇納系統為聖貝傳承者）產生明顯的矛盾與衝突時，即便今人佔有著能夠發聲以及進一步解釋的優勢，但這並不表示歷史記載上那曾經是現在的過去就該被迫沈默，除非有充分的證據足以證明過去記載之有誤，否則忽視口傳文學的變異特質而直接以今是而非昨，這對所欲還原的歷史原貌或傳說原型而言毋寧是危險的。

2、盜取「貝殼」的貝神祭歌

民族音樂學者吳榮順曾在1996年與1998年間對沙族音樂進行調查，在其所收錄之貝神祭歌中，有一首〈活該，貝殼被我們偷了〉，^[42]歌詞如下：

- [1] tulisua kana mulikape ahluu
活該 那個 偷 貝殼
(活該，貝殼被我們偷了。)
- [2] ausimana miangahlamitu
還要 再一次(圍圓圈跳舞，祭拜)
(咱們還可以再繼續祭拜嗎？)
- [3] arusahliu tai ka sahi talangee-ta
唱 咱們 歌 護身 咱們的
(咱們用歌唱讚美的方式，希望貝神成為咱們的守護神。)

這首祭歌明顯與此段傳說有關。由於一般認為，祭歌的神聖性與其語言形態能以較穩定的方式保留傳統文化，但也正因為如此，有些祭歌之古語晦澀不明以及其中所暗藏之諸多隱喻就連其族人也難解其意。以上述這首祭歌為例，吳榮順即表示：「對於

[41] 此處所謂「暫時性的凝結」是指傳說在流傳過程中被文字記載後，隨即因為文字的特性使然，而將當時某一種特定的說法「凝結」在文獻上；簡言之，即是一種從「異說」到成為「異文」的過程，並非指情節從此被凝結。

[42] 吳榮順製作，《南部鄒族民歌》(Song of Hla' alua and Kanakanavu) (台北：風潮有聲，2001)，頁51。

歌詞內容的解讀，不同的報導人所提供的有時出入頗大，本歌詞 *ahluu* 一詞便是其中一例。」^[43]可惜其未再進一步詳述，因為“*ahluu*”這個詞語在經過轉譯後，正是整首歌至為關鍵的一語——貝殼（今沙語貝殼為*takiiaru*）。一首原本適可佐證此段傳說的祭歌，卻因為古語難辨反讓人身陷迷霧，因為我們不禁想問，如果 *ahluu* 不是貝殼，那麼被偷的又會是什麼？

3、由拉蘇納之地盜來聖貝的異說

在劉斌雄的調查中，關於盜取貝殼還有一個很特別的說法，說聖貝是從拉蘇納之地盜來的，故當時族人受其崇，幾乎有一半的族人死亡，後來才慢慢的回復元氣，^[44]此一說法容易為人所忽略但卻值得加以注意。據載沙族人之所以離開拉蘇納，除了因為布農族的逼迫外，當時拉蘇納曾因疫病流行使其不得不放棄該地亦是主因。^[45]今衡諸台灣各原住民族，無不冀望人口繁盛以示族群壯大，因此歷史上對其族群人口有嚴重影響者即莫過於因疫病流行所導致人口銳減甚至整個部落的滅絕，而在面對不明惡疫入侵時更是造成族人心理上莫大的恐慌；是以其多將一切災難歸諸於因人禍所引起的神怒，進而舉行若干儀式以消災解厄、禳除不祥。因此，若因從拉蘇納盜取貝殼而受其崇，除了突顯出貝殼的神聖性外，是否因而「舉行盛大的祭典供薦於聖貝」，確實讓人難以忽視。

綜言之，雖然劉斌雄之調查與當今口傳皆同樣以美壠系統為聖貝之傳承者，但從較早移川調查中完全迥異的說法、祭歌中關鍵語意的分歧以及從拉蘇納盜來聖貝的異說看來，美壠系統成為聖貝的傳承者並非完全沒有疑慮，那麼美壠系統和拉蘇納系統，究竟誰才是從*kaburua*手中得到聖貝的真正傳承者呢？又或者，除了這兩個系統外，這個所謂的聖貝傳承者是否還有其他詮釋的空間呢？倘若我們暫且擱下移川及劉斌雄兩造看以矛盾之說，再回溯更早階段小島由道之記載，確實發現此一聖貝傳承者尚且存在著不同的面貌。其記載云：

[43] 同上註。

[44] 劉斌雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，前揭書，頁147。

[45] 移川子之藏等，《臺灣高砂族系統所屬の研究》第2冊，頁92。

這些貝殼都是祖先遠在naćunga（拉蘇納）時即被當作種族的標幟來持有，後來我們的祖先由該地分出時，貝殼就由三社來分。因為祖先的靈宿於貝殼中，所以我們皆小心地保存它，同時每年祭祀一次，並供以酒肉。^[46]

由此看來，貝殼在當時非但完全與 kaburua 無關，更重要的他是一種「種族的標幟」，故沙族人離開拉蘇納時，貝殼乃是由三社來分；^[47]換言之，並無先後之別，沙族三社皆同是聖貝的傳承者，而既然貝殼是作為種族的標幟，它也就因此成為一種具有象徵性質的信物，只要是聖貝的持有者、傳承者或繼承者就被視為我族之人，有一種意欲建構出我群與區隔出他群的實質意義。類似的思維，也出現在北鄒神話裡。其言：祖先還住在玉山時，因故要離開或分家，臨行前有人拿出一把弓，將其砍成幾段分別持有，以作為將來再見之信物。^[48]相信對於沙族人而言，聖貝絕不僅僅只是一種分離時的信物，試觀其整個族群遷移史，這個在日治初期人口總數尚不及三百人的族群，似乎從未間斷地受到他族的侵擾與壓迫，也曾幾度因感染流行病而使人口大減，然而在此一過程中，沙族的四個社群始終相處和睦，並在危難時共禦外敵，是以傳說中的聖貝及其獨一無二的貝神祭，毫無疑問是此一族群凝聚族群意識與自我認同的重要來源。

從過去文獻（1915-1969）所載之貝神祭起源傳說觀之，此一傳說在這段短短五十餘年的流傳期間，除了敘事主軸（即沙族人因擁有聖貝而加以祭祀）不變外，其他部分則已產生了不小的變化。如前述之地理名稱拉蘇納，此一地名從各族口傳看來當是實有其地，它除了是早期族群遷徙時的重要經過地外，更是當代沙族人所認知的祖居地，同時也演變為傳說中矮人 kaburua 贈予沙族人聖貝的重要據點；而聖貝的擁有者，則從早期的祖先所傳，演變為矮人 kaburua 所贈；聖貝的傳承者，亦從沙族三社共傳，轉為拉蘇納系統所傳，再轉為美壠系統所傳。由此一演變脈絡看來，此一傳說在日治時期不論是拉蘇納、kaburua 或聖貝的傳承者都還

[46] 小島由道，《番族慣習調查報告書〔第四卷〕鄒族》，頁74。

[47] 在過去沙族四社中，塔蠟社因與排剪社始終行動一致，因此有時四社經常被簡稱為三社。

[48] 佐山融吉著，《蕃族調查報告書——曹族》，頁22、26。

處在一個諸多異說並陳的階段，直到三十年後劉斌雄的調查報告中，雖然仍呈現出一定程度的變異，但整體而言，異說變少了，而部分情節也已慢慢地穩定下來。

無論如何，既然沙族人在語義中將此一傳說視之為史實，那麼就如同歷史學者詹素娟所言：「所謂『歷史』，在真正的時空中，有其自然發生的『真』；在研究者心中，有其資料性、邏輯性的『真』；而在社會大眾心目中，也有其填補歷史記憶的『真』。」^[49]口傳文學是集體性的文學創作，它在經過長時間的流傳之後，必然會負載著族群一定程度的心理真實，而這種心理真實也必然會隨著時空環境的不同而有所轉變，因此對於這樣一則牽涉到一個神聖祭典的起源傳說，它所表現出的心理之真除了是填補其歷史記憶的源頭外，其變化與否更是具體反映在傳說的變與不變之上。

四、當代口傳中的貝神祭起源傳說

Malinowski（1884-1942）曾說：「民間故事、傳說和神話，必須從紙上冷淡的平面存在，躍入三向度的整個生活實體之中。」^[50]對於貝神祭起源傳說，除了早期文獻的探討外，我們大可將其放置在現今沙族人的生活實境中，聆聽當代的詮釋，觀察其在現今生活中的作用與功能，必然有助於更瞭解此一傳說。

對於當代口傳中的貝神祭起源傳說，如同前文所言，其與劉斌雄的調查頗為相近，這乃是因為劉斌雄調查之時已是在日治以後，因此其調查結果雖與日人學者多有不同，但顯然卻更為貼近當代沙族人的口傳。即便如此，若從劉斌雄的調查時間算起（1963），一直到今日沙族人有意識地記錄下自己族群的神話傳說（2005），則中間又經過了四十餘年。而這段期間沙族的社會文化在歷經信仰上的改宗、多數族群的同化以及原住民主體意識的覺醒等，如此劇變的過程對於一個曾經中斷又復振的文化祭典與其相關之神話傳說勢必會有所影響。因此，對此一時期沙族貝神祭起源傳說的發展，筆者擬從以下三個面向加以論述。

[49] 詹素娟，〈詮釋與建構之間——當代「平埔現象」解讀〉，《思與言》34卷3期（1996.09），頁47。

[50] 馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》（台北：協志工業叢書，1980），頁123。

（一）傳說中史地元素的深化

當代沙族人所流傳之貝神祭起源傳說，在各社群之間並沒有太大的分歧，茲節錄部分內容如下：

很早以前，hla'alua（沙阿魯阿）人與 kavurua（小矮人）都同住在 hlasünga 這個地方，而 takiarü（貝神）是 kavurua 人的法寶物。有一天，hla'alua 的祖先要離開 hlasünga 這個地方，kavurua（小矮人）很難過，於是當 hla'alua 人要離開時，就把他們最珍惜的寶物 takiarü 贈送給他們，並且交代 hla'alua 人要把貝神奉為自己的神來祭拜，於是 takiarü 從此就成為沙阿魯阿人的神了。^[51]

初看此段傳說，其實與前述劉斌雄所載並無二致，但是必須強調的是，表面上的敘事不變不代表傳說背後的意涵不變。就口傳故事而言，傳說與民間故事畢竟不同，民間故事強調故事的娛樂性，因此故事中的時間、人物、地點往往是可以任意置換，甚至是毫無意義的；但傳說則不然，一則傳說在發展過程中往往融進了許多人物、史事、習俗以及各種地方風物等元素，而這樣一種融合的結果對於故事本身乃至於族群本身卻是會隨著傳說的流傳發展而隨之衍生出意義。試觀上述傳說，我們仍然以「拉蘇納」與「矮人」為例，因為對於此一地名與人物而言，他們顯然都經歷了從「眾說紛紜」到「口徑一致」的過程。

首先，對於拉蘇納這個當代沙族人所認知的祖居地，在日治時期的調查中，美壠系統以及拉蘇納系統皆有著相關的記憶，暫且不論此記憶是否如同劉斌雄所言為兩系統褶合後所轉借或者本來就有其發生基礎，拉蘇納這個族祖之故地對於沙族人的重要性不言而喻，因此其之所以會出現在沙族之神話傳說中或許就不是一種偶然。也正因為將其視為祖居地之故，因而我們看到今日的沙族人本著族群尋根的文化使命，很努力地翻閱日本人所繪製的地圖，按圖索驥尋找著傳說中的拉蘇納，尋找著一個從來就只知道名稱，但實際地點卻頗為模糊的地方。他們甚至親自到台東縣

[51] 游仁貴主編，《南鄒沙阿魯哇神話傳說故事》。本書內容有兩個部分，一為南鄒傳統歌舞傳承暨資源調查成果，一為南鄒沙阿魯哇神話傳說故事，其中故事方面以一頁族語、一頁漢語的方式對譯。

海端鄉拜訪當地的布農族耆老，以求探得些許的蛛絲馬跡，因而認為拉蘇納應是在今日台東縣海端鄉的利稻附近，其年代距今約五百餘年。由此可見，對沙族人而言，拉蘇納不只是一個單純的地理名稱或組成一則故事的地理元素而已，除了族祖之故地外，它還象徵了一個曾經有過的古老年代，同時更是沙族人的族群根源所在。

再以矮人為例，由於台灣的考古學界始終無法證實過去是否曾經存在過這樣一個族群，因此即便其相關傳說在台灣山地各族群間廣泛流傳，他仍然只能停留在「想像」的人物之列；但是，對於有著矮人傳說流傳的族群而言，矮人被視為曾經存在過的歷史人物，殆無疑問。而如之前的探討，我們從早期文獻的耙梳中可知在貝神祭起源傳說裡，聖貝原為祖先所傳，矮人與kabura乃至聖貝之間有清楚的連結已是在日治以後。雖然如此，此一傳說發展至今，顯然矮人這個人物也已對沙族人產生意義，即便當代沙族人從未親睹過矮人，只是藉由口耳相傳而認識他，但由於神話傳說對於部落民族所特有的感染力與影響力，使得沙族人在傳說不斷傳述的過程中已無意識地對這個曾經與其祖先交好並給予族人聖貝的矮人投注了情感，此部分我們可試從一位沙族人的講述過程中略窺端倪。其言：

小矮人，把他簡單化就是要感恩！我們祖先以前跟小矮人居住時，他很照顧我們祖先。因為在我們最危難的時候，被人家打到沒飯吃的時候，在那個山頭裡沒有辦法求生存的時候，他們協助我們，教我們農業，給我們吃飯，給我們住。跟他們相處一段時間後，我們的頭目跟小矮人的頭目說我們要自己生活，不能都是你們在照顧我們，我們要離開了。所以我們很難過，小矮人也很难過，因為有感情了。小矮人說既然你們要離開了，我們就把最寶貴、最神聖的東西送給你們當作禮物。他們就送十二個貝神，主要是要保佑我們沙阿魯阿族群。^[52]

[52] 講述人：葛新雄（男，53歲，沙族美壠社人），筆者於2006年12月31日在高雄縣三民鄉民權村訪問紀錄。另，池武春先生（男，60歲，沙族雁爾社人）在筆者2007年1月1日於桃源鄉桃源村的訪問中也提到：「鄒族（指沙阿魯阿）在拉蘇納時本來投靠小矮人，要離開時小矮人送了十二個貝殼當作鄒族的神。鄒族的人很感謝小矮人，因為鄒族當時所有吃的、種的、用的都是小矮人給的。」此外，排剪社的游仁貴先生在其敘述中亦表達了對矮人的感謝之意，2006年8月5日訪問紀錄。

從其敘述中，沙族人對於矮人的感念之情可謂溢於言表，而且與之前的記載相比，矮人對沙族人的幫助也明顯被擴大了；此外，我們亦不難察覺到沙族人在長期受到他族壓迫後的窘困心理也藉由矮人一角而隱然反映在其中。不唯如此，今其族人甚至以古曲及傳說為本，創作了一首感謝矮人的歌曲，這一首歌曲還被當成學校的母語教材，在沙族社會幾乎人人耳熟能詳。其歌詞內容說：

我們是來自東方日出之地，我們很想念小矮人
貝神是我們的神，幫助我們薪火相傳
沙阿魯娃，沙阿魯娃，我們永遠在一起
東方日出之地的小矮人，我們永遠想念你^[53]

綜而言之，我們或許已無法細探當初這些歷史地理元素究竟是為何以及如何出現在整個傳說裡，但是至少我們可以清楚地看到他們在流傳以後不斷被深化的過程。大抵而言，一則民間故事必須有趣人們才會樂於講述，而一則神話或傳說則必須有人相信它才得以繼續流傳。正是因為沙族人相信其祖先曾經在拉蘇納這個東方日出之地從矮人手中獲取聖貝，這也是為什麼我們在已然是現代化的廿一世紀，仍然有幸可以聽到這樣一則傳說的原因。

（二）新的故事情節的發展

除了傳說中的史地元素受到深化外，當代的貝神祭起源傳說也有著完全不同於以往的新發展，其中主要反映在傳說中聖貝的數量與意義上。

無庸置疑，在整個貝神祭起源傳說中，其中最富神奇性與幻想性的部分就是對於聖貝的描述，而從早期若干學者的調查看來，似乎只有河野喜六真正親睹過聖貝，所以關於聖貝的樣貌及其數量，以小島由道的記載最為詳盡。其云：

那是直徑大約五分的貝殼，有白、紅、黑三種。各社所藏的數量不一，*kaluvúnga* 社有六個、*paiciána* 社有十八個，*vilangánə* 社則有十七、八個（有時候會變成二十個），而且各社都持有一個有孔貝殼，稱此貝殼為 *tákiaru* 的頭目，

[53] 此歌曲名為〈沙阿魯娃 *hlasunga* 族歌〉，由游仁貴、葛新雄作詞。

並將其穿以白線以示區別。番人說，這些貝殼都會像蟲一樣蠕動，所以很難明確地計算，因此其數目會因年份而有些不同。……各主祭家中都有直徑一尺、深度約一尺的洞（'úlima tákiaru），將 tákiaru 放在一個小壺裡，再收藏於該洞中。^[54]

此處說貝殼像蟲一樣會蠕動，還有所謂的貝殼頭目，若再對照之後劉斌雄的記載，說聖貝有數十個之多，並沒有一定數目，且能自由自在地飛翔於天界，可見傳說似乎有愈傳愈神奇、愈傳愈玄妙的傾向。只是這段情節流傳至今，當代沙族的貝神祭起源傳說中卻非常一致且清楚地表示聖貝總共有「12顆」，而且每一顆聖貝都代表著不同的意義，其言：

貝神共有12個，祂們是：1、勇猛神：能保護族人成為勇士；2、狩獵神：能保佑族人狩獵時都能獵到獵物；3、健康神：能保佑族人身體健康強壯；4、食物神：能保佑族人每年都有豐富的食物可用；5、驅魔神：能驅逐妖魔永不附身；6、勤勞神：能保佑族人勤勞工作；7、平安神：能保佑族人做任何事均能相安無事；8、驅懶神：能使族人驅離懶惰；9、狀元神：能保佑族人出人頭地、成大事、立大業；10、守護神：能守護部落的族人化險為夷；11、聰明神：能保佑族人個個聰明；12、風雨神：能保佑年年風調雨順、遠離天災。……平常貝神是由rahli（頭目）保管，頭目會把貝神放在甕中封起來，再把甕埋在首長家後面，但是很神奇的是，不到祭典時，貝神雖被封在甕裡，埋在土裡，欲仍然不見其存在。據說祂們都已經回到hlasünga這個地方去了，但是當族人要舉行takiarü祭的前十天，首長會去看甕裡的貝神是否回來時，果然發現貝神都已經回到甕中，這是不可思議的神奇之事。^[55]

事實上，據筆者實地訪查，當代沙族三社早已不再保有日治時期所記載的那些聖貝，據其族人表示，有些聖貝在日治時期就已被日人帶回日本，有些則是因為外來宗教的傳入，原先負責保管聖貝的頭目或祭司因為改宗之後而不願意再繼續持有，這使得聖貝

[54] 小島由道，《番族慣習調查報告書〔第四卷〕鄒族》，頁74。

[55] 游仁貴主編，《南鄒沙阿魯哇神話傳說故事》。

在隨著頭目與祭司相繼過逝或輾轉移交的過程中而遺失。^[56]然而，值得注意的是，即便日治時期的聖貝都已經如數遺失，當代沙族社會卻依然流傳著許多與聖貝相關的「神奇傳聞」，^[57]而這些神奇傳聞的形成和流傳與貝神祭相關的傳說群彼此之間緊密地交互作用著，其除了解釋、證明與鞏固某些現象和信仰外，更為每年所舉辦的貝神祭成功地營造出一種神秘的氛圍。

復觀上述傳說中所言之 12 顆聖貝，由於這段情節並不見於過往之記載，因此其之所以形成應當與當代復振後的貝神祭有著密切的關係。因為在現今的祭典中，有一場儀式是頭目與公主^[58]在祭場唱完祭歌後，兩人即聯手將用紅布包裹著的 12 顆聖貝撒向空中。這場儀式是整個貝神祭祭典中最戲劇化的一幕，因為接下來族人隨即用誇張的表情、動作與聲響搶拾著散落於四方的聖貝，然後再將搶到的聖貝交還給頭目，而每個搶到代表不同意義之聖貝的人，也因此得到不同的祝福。不過很顯然，這樣的儀式並不見於傳統之貝神祭，雖然它為整個祭典帶來高潮，卻也使聖貝喪失了一定程度的神秘感與神聖性，而由於聖貝的遺失，使得祭典上也只是象徵性地使用一般貝殼。

無論如何，神聖性的削弱卻也大大地增加其開放性，一個傳統祭典就算未曾中斷，拉長時間的間距來看，也是處在一種不斷變化的狀態，而且傳統祭儀的復振本來就無法脫離當代之思維，從 12 顆貝殼神所代表的 12 種意義看來，除了有傳統的企求也有當代的渴望，是以傳統與當代的關係理應為適當地融合與轉化而非悍然對立。

[56] 講述人：游仁貴（男，59歲，沙族排剪社人），筆者於2006年8月5日在高雄縣桃源鄉高中村訪問紀錄。

[57] 據民俗學學者安德明先生表示，神奇傳聞也是一種口頭藝術文類，它在民間流傳廣泛，數量之豐富，甚至超過了傳說。它主要講述與民間信仰相關的事件，對已有的人際關係以及人與周圍環境的關係起著解釋、證明乃至鞏固的作用，對所包含的信仰觀念具有有效的宣揚和強化的作用。在信仰活動中，這類口頭文本的大量流傳和講述，則為保證活動目的的順利達成創造了基礎。見安德明，〈神奇傳聞：事件與功能〉，《西北民族研究》2卷49期（2006.05），頁130。沙族此類之神奇傳聞例舉如下：如在祭典復振之始，原先已遺失的聖貝陸續託夢給族人，然後一顆一顆地相繼出現而為族人所拾獲；又如在進行「聖貝薦酒」的儀式時，聖貝所發出的光芒可以照亮整個夜空；而受當代祭典觀光化使然，有些記者想一睹囊中之聖貝，但因為並非沙族之頭目或英勇男子，故聖貝總是「不翼而飛」；此外，還有一些對聖貝不敬以及不相信聖貝而遭到懲罰的神奇傳聞等。

[58] 公主一詞雖然為外來語，但今沙族人經常使用此一語詞來稱呼頭目的女兒。

（三）神話傳說與祭典儀式的融攝

雖然不是所有的祭典儀式都與神話傳說相涉，但不可否認，一個有著神話傳說支撐著的祭典總是特別容易受到矚目。對祭典儀式與神話傳說之間的關係，向來是學者所關注的焦點之一，其或認為神話傳說是對祭典儀式的存在所做出的一種解釋，或認為祭典儀式是神話傳說的一種展演形態，然而也有人認為兩者之間的關係並非總是如此緊密，其儘可各自表述，只是對同一件事情形成互動關係。^[59]雖然神話傳說與祭典儀式在發展之時確實有可能互為源頭，但一方面因為展演方式的不同，使其在自身的時空場域中皆有著各自產生變化的可能，一方面卻又因為呈現主題的相同，使其在產生變化之餘也定然會受到一定程度的制約。

以上述沙族當代祭典所出現的 12 顆聖貝為例，正是兩者相互融攝的一種表現形態，亦即當祭儀產生變化之後，亦隨之反映在傳說中，其相生相長、唇齒相依之貌，由此清晰可見。除此之外，今日的貝神祭在祭典正式開始前，總是會由大會司儀或族中耆老講述著貝神祭起源傳說作為開場。相信對於沙族人而言，這絕不只是從表面上看來是單純地講述給圍觀的群眾聽以瞭解這個祭典之緣由而已，而是有如 Richard Bauman 於其展演理論中所論及的，這是一種「求助於傳統」的敘事手段，是「開啟表演的一把鑰匙，一種表明對合乎體統的交流行為負責的信號方式」。^[60]今觀貝神祭之相關傳說群（不唯起源傳說），無疑因為祭典的舉辦而得到彰顯，而祭典本身也必須求助於這一系列的傳說以證明其體統、發揮其功能、實踐其意義；因此，只要祭典存在，這種交流將會永無止境。

卑南族學者孫大川曾表示：「對於神話傳說、樂舞和祭儀，不僅內涵上互為表裡，甚至在形式的層面，三者的配合也天衣無縫。在參與祭儀中，主體已很難分辨什麼是儀式的部分？什麼是樂舞的部分？什麼又是意義的部分？這應是無文字部落文化傳遞

[59] 彭兆榮，《文學與儀式：文學人類學的一個文化視野——酒神及其祭祀儀式的發生學原理》（中國北京：北京大學，2004），頁22-25。

[60] 理查德·鮑曼（Richard Bauman），〈對表演的設定〉，《民族文學研究》2000年增刊，頁69。

無礙的奧祕。」^[61]誠然，這是一種境界，一種只能意會而不能言傳的境界，而這種境界只能在主體最純粹的信仰中得到統合。台灣原住民族在歷經日人殖民化的統治、國民政府山地平地化的政策以及外來宗教傳入的影響等，使其從內到外都產生了深刻的文化變容，即便在主體意識已然覺醒的當代，卻仍然在各種主客觀因素的影響下，其文化復振之途一路走來依然艱辛無比。從沙族貝神祭的整個復振過程看來，那幾乎是一種從無到有的過程，然而相信對於韌性十足的沙族人來說，傳統祭典的恢復也僅僅只是開始而已。

五、結語

在許多部落民族中，神話傳說不只是神話傳說，其之所以被傳承下來，主要在於他的信仰力量以及社會功能，如同 Malinowski 所說：「一個大故事的真正意義，在於它的社會功能。它傳遞、表達和加強一個基本事實，該事實是來自一個共同祖先的一群人所表現的地方統一和親族統一。」^[62]神話傳說具有著濃厚的解釋性，尤其當它涉及起源的時候。然而從本文的討論，我們看到沙族的貝神祭起源傳說卻不只是單純地解釋著一個祭典的由來而已，他更牽涉到沙族人重要的族祖故地，並且在承載著豐厚歷史記憶的同時，也與當代復振後的貝神祭有著密切的互動關係。在每年的貝神祭祭典中，每當族中耆老講述著相關傳說之時，那也正是文化傳承最好的時機，更是傳說得以發揮其最大功效的時刻；在那段期間，有著共同祖先的一群人因此而獲得凝聚，而這種凝聚的力量不只展現在家族、氏族或社群之間，更是對當代意識與傳統意識相互連繫的一種強化。

雖然筆者不認為沙族人與聖貝之間存在著一種「圖騰崇拜」的關係，^[63]但是聖貝與貝神祭已是當代沙族人最具代表性的文化表徵，因此其重要性或許並不亞於一種圖騰。謝繼昌曾表示：

[61] 孫大川，〈神聖的回歸——台灣原住民族祭儀的現況與再生〉，《台灣戲專學刊》11期（2005.07），頁258。

[62] 馬凌諾斯基，《巫術、科學與宗教》，頁95。

[63] 賴建成，〈臺灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究——以高雄縣桃源鄉為例〉（台南：台南師範學院台灣文化研究所碩士論文，2004.01），頁143。

在結構性困境下，台灣的原住民就日益衰弱而無法正常發展。而在原住民中的沙阿魯阿族、堪卡那福、平埔族群等，則更是妾身未明，因為他們大多數沒有得到政府及社會的認可。所以他們面臨的問題比起一般原住民更是難以超越。^[64]

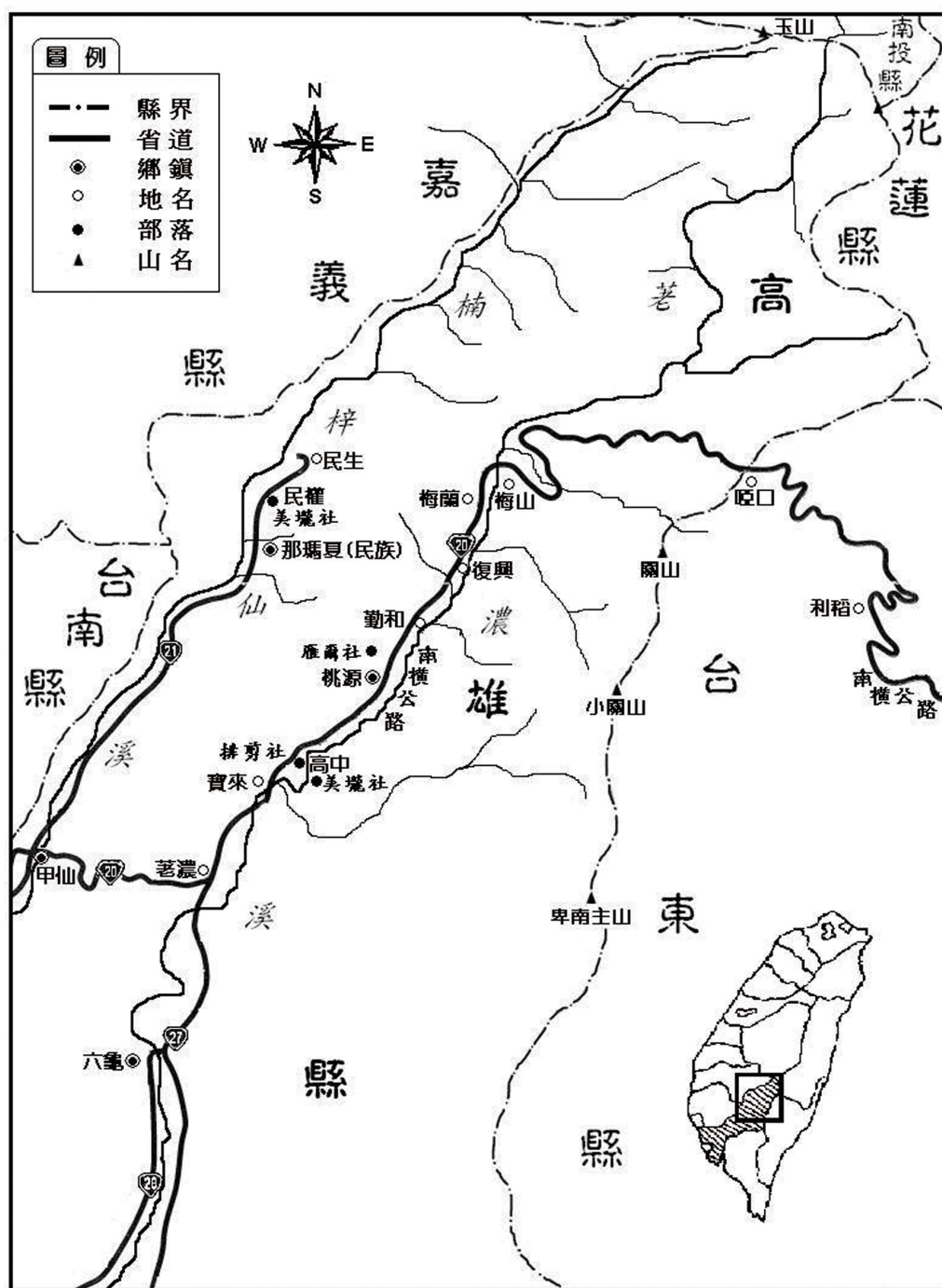
即便如此，由於沙族人的語言與文化多有異於阿里山北鄒與南鄒的卡那卡那富，這在原住民主體意識已然覺醒的當代，其族群認同等相關議題亦開始逐漸浮上檯面（卡那卡那富亦然）；若果真如此，則假以時日，或許其傳說中的聖貝與貝神祭將會真的如同小島由道所記載一般而真正成為一種「種族的標幟」。^[65]



[64] 所謂台灣原住民的結構性困境係指台灣原住民在歷經清帝國、日本帝國以及國民政府，雖然經過不同的統治，但歸根究底，都是在國族主義統治之下。主權者的官方論述，表面上否定了前一個政權，但實質上，卻是要維持原有的宰制結構。見謝繼昌，〈沙阿魯阿的社會與族群現象〉（台北：迷霧中的貝神——南鄒沙阿魯阿族群文化研討會，2003.12.13），頁3。

[65] 早期魯凱族與排灣族的族群分類得以劃分，其中排灣族祭典五年祭的有無即是作為判定的標準之一。

附錄一：高雄縣沙阿魯阿（Hla'alua）部落位置圖



附錄二：貝神祭起源傳說異文比較表

文獻 要項	佐山融吉《番族調查報告書——曹族》 (1915年)	小島由道、河野喜六《番族慣習調查報告書——鄒族》 (1918年)	移川子之藏、宮本延人、馬淵東一《臺灣高砂族系統所屬の研究》 (1935年)	衛惠林、余錦泉、林衡立《臺灣省通志稿·卷八同胄志》 (1965年)	劉斌雄〈沙阿魯阿族的社會組織〉 (1969年)
拉蘇納之地	未提	1. 曾居於拉蘇納，後遭布農族郡社群的欺壓，遂分四路人馬移往西方 2. 這些貝殼都是祖先遠在拉蘇納時即被當作種族的標幟來持有	1. 拉蘇納系統是稍後由東方的拉蘇納而來的 2. 除美壠系統外，包括拉蘇納系統、卡那布族、北鄒及布農皆有關於拉蘇納之地的記憶 3. 在拉蘇納之地或其周圍有種種異族居住	（太祖之靈）有時認為是從南方邀來的；雖然本族最古之族地在東方、越過中央山脈之地拉蘇納，是不移之定說	沙族曾居住於東方拉蘇納之地，是矮人 kaburua 所居之地。矮人有傳世的寶物——聖貝
聖貝擁有者	祖先所傳： （兩人）從土中的洞裡拿出祖先傳下來的貝殼	自古所傳： 1、在主祭家中藏著自古傳下來稱為 takiaru 的寶物 2、這些貝殼都是祖先遠在拉蘇納時即被當作種族的標幟來持有	kaburua： 1、這個貝據說在拉蘇納時代，由拉蘇納系統從 kaburua 手中得來 2、kaburua 有矮人、阿美族人、食人種族等異說	太祖所有： 此物是太祖所有而於民族遷移之初，由美社傳承之，後來各社就此分取若干，由各社裕祭司祭保管	矮人 kaburua： 沙族曾居住於東方拉蘇納之地，是矮人 kaburua 所居之地。矮人有傳世的寶物——聖貝
聖貝傳承者	未提	三社： 後來我們祖先由該地（拉蘇納）分出時，貝殼就由三社來分	拉蘇納系統： 有關 Miatongusu 之祭祀，原來是屬於拉蘇納系統，後來演變為四社番全體通行的祭禮	美壠系統： 此物是太祖所有而於民族遷移之初，由美壠社傳承之，後來各社就此分取若干，由各社裕祭司祭保管	美壠系統： 沙人離開該地時，美壠社祖先自矮人處分得若干聖貝，其餘二社因羨慕而盜取之
祭祀對象	祖先： 貝殼原色是白色，浸酒後會變紅，是祖先喝醉酒所致	祖先： 因為祖先的靈宿於貝殼中，所以我們皆小心地保存它，同時每年祭祀一次，並供以酒肉	祖先： 四社番至今仍有祖先 Miatongusu 之祭祀	祖先： 1、裕祭之主要對象為本族太祖之靈 2、祭儀的動機係由族祖之故地邀請太祖之靈來享豐年 3、聖貝被認為是太祖靈依憑處	神（總稱）： 少頃，將聖貝收藏於原處，但窖蓋仍開著。繼而各人手拿少量之豬肝及豬血，向藏聖貝的窖做灌祭，連叫“tamo!”

附錄三：



2007年桃源鄉貝神祭中沙族頭目與公主欲將十二顆聖貝撒向空中（劉育玲攝）



高雄縣三民鄉民權村之沙阿魯阿族人將貝神祭由來寫在社區牆上（劉育玲攝）

參考資料

一、專書

- 小島由道著，中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書〔第四卷〕鄒族》（台北：中央研究院民族學研究所，2001〔1918〕）。
- 佐山融吉著，余萬居譯，《蕃族調查報告書——曹族》（台北：中央研究院民族學研究所，1983〔1915〕），未刊稿。
- 何聯奎、衛惠林，《台灣風土志·下篇》（台北：台灣中華書局，1956）。
- 胡台麗，《文化展演與台灣原住民》（台北：聯經出版社，2003）。
- 馬淵東一著，余萬居譯，《馬淵東一著作集》v.1:2（台北：中央研究院民族學研究所〔1974-1988〕），未刊稿。
- 馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》（台北：協志工業叢書，1980）。
- 高雄縣桃源鄉公所編，《梅花與貝神的邀約：成果手冊》（高雄：高雄縣桃源鄉公所，2003）。
- 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一著，黃文新譯，《臺灣高砂族系統所屬の研究》第2冊（台北：中央研究院民族學研究所，1988〔1935〕），未刊稿。
- 彭兆榮，《文學與儀式：文學人類學的一個文化視野——酒神及其祭祀儀式的發生學原理》（中國北京：北京大學，2004）。
- 游仁貴主編，《南鄒沙阿魯哇神話傳說故事》（高雄：高雄縣桃源鄉高中村社區發展協會，2005），未刊稿。
- 衛惠林、余錦泉、林衡立，〈台灣省通志稿·卷八同胄志〉第2冊，《臺灣省通志稿》第24冊（台北：捷幼出版社，1965）。

二、論文

（一）期刊論文

- 中村孝志著，吳密察、許賢瑤譯，〈荷蘭時代的台灣蕃社戶口表〉，《台灣風物》44卷1期（1994.03）。
- 安德明，〈神奇傳聞：事件與功能〉，《西北民族研究》2卷49期（2006.05）。
- 林曜同，〈建構與分類：「南鄒族」Kanakanavu的族屬論述〉，《國立台灣大學考古人類學刊》64期（2005.12）。
- 孫大川，〈神聖的回歸——台灣原住民族祭儀的現況與再生〉，《台灣戲專學刊》11期（2005.07）。
- 理查德·鮑曼（Richard Bauman），〈對表演的設定〉，《民族文學研究》2000年增刊。
- 詹素娟，〈詮釋與建構之間——當代「平埔現象」解讀〉，《思與言》34卷3期（1996.09）。
- 劉斌雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《民族學研究所集刊》28期（1969秋季號）。

（二）碩博士論文

賴建成，〈臺灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究——以高雄縣桃源鄉為例〉
（台南：台南師範學院台灣文化研究所碩士論文，2004.01）。

（三）研討會論文

謝繼昌，〈沙阿魯阿的社會與族群現象〉（台北：迷霧中的貝神——南鄒沙阿魯阿族群文化研討會，2003.12.13）。

三、電子媒體

吳榮順製作，《南部鄒族民歌》（Song of Hla'alua and Kanakanavu）（台北：風潮有聲，2001）。



A Study on the Miatungusu Legend from Hla'alua, South Tsou

Liu, Yu-Ling

Doctoral Student
Graduate Institute of Folk Literature
Hualien University of Education

Abstract

Hla'alua, 500 people of population, which is an unwell-known Taiwanese aborigine, possesses a very special ceremony-Miatungusu. About Miatungusu, there is a legend related to its origin. Basically, this thesis mainly studies this legend. First, it will start from retracing the origin of Miatungusu which is noted in early records. Next, the site of Lasunga, the possessor of the holy shell, and the heir to the holy shell are described from an angle of the legend in shift and glanced its evolvment in history. After that, it makes a description in the folk literature regarding the conversion of origin of Miatungusu from three views: deeper study from elements of history and geography, new development of storyline and well mixing of the myth legend and ceremonies. Finally, it ends with the conclusion into the meanings and the functions that the legend brings to Hla'alua.

Keywords: Legend, Miatungusu, Hla'alua, South Tsou, Oral literature